ANDRÉ VAUCHEZ

SPIRITUALITATEA EVULUI MEDIU OCCIDENTAL

24
V38

15 DEC 2004

Spiritualitatea Evului Mediu occidental

ARTĂ ŞI RELIGIE

24
V 38

ANDRÉ VAUCHEZ

SPIRITUALITATEA EVULUI MEDIU OCCIDENTAL

secolele VIII-XII

Traducere de Doina Marian şi Daniel Barbu
Postfaţă de Daniel Barbu

BIBLIOTECA JUDEȚEANĂ „GH. ASACHI" IAȘI

639.781

EDITURA MERIDIANE
1994

Comandă de stat.
Preţul cu amănuntul
este cel imprimat pe copertă.

ANDRÉ VAUCHEZ,
La spiritualité du Moyen Age occidental
VIIIe—XIIe siècle
© 1975, Presses Universitaires de France

Toate drepturile asupra prezentei ediţii în limba română sînt rezervate Editurii Meridiane.

ISBN 973-33-0270-8

Pe copertă:
Codex Aureus, sec. IX, f. 18
(Biblioteca Batthyáneum,
Alba Iulia)

Coperta şi macheta colecţiei:
ROMEO LIBERIS

Introducere

Ce înseamnă, la drept vorbind, „spiritualitatea"? La începutul acestei lucrări se cuvine să definim cît se poate de clar o noţiune care, de la o epocă la alta şi de la autor la autor, îmbracă accepţiuni foarte diferite. Evul Mediu n-a cunoscut această noţiune, mulţumindu-se să facă distincţie între *doctrina*, aspectul dogmatic şi normativ al credinţei, şi *disciplina*, practica credinţei, de obicei în cadrul unei reguli religioase. Cuvîntul *spiritualitas*, pe care-l întîlnim uneori în textele filosofice începînd cu secolul al XII-lea, nu are un conţinut religios specific: el desemnează calitatea a ceea ce este spiritual, adică independent de materie. De fapt, spiritualitatea este un concept modern, folosit numai începînd cu secolul al XIX-lea. La cei mai mulţi dintre autori, el exprimă dimensiunea religioasă a vieţii interioare şi implică o ştiinţă a ascezei care conduce, prin mistică, la instaurarea unei relaţii personale cu Dumnezeu. Atunci cînd o asemenea experienţă trece, după ce a primit o formulare sistematică, de la maestru la discipoli, se vorbeşte despre curente spirituale sau şcoli de spiritualitate. Se distinge astfel, în mod tradiţional, o spiritualitate franciscană, una ignatiană etc.

N-am socotit necesar să urmăm această definiţie care nu are o semnificaţie prea mare pentru epocile anterioare veacului al XIII-lea. Dacă am fi făcut-o, ar fi trebuit să ne limităm la studiul unui grup foarte restrîns, ce coincide aproximativ cu elita monastică. Într-adevăr, numai în

pacea claustrurilor — cel puţin a unora dintre ele, căci nu în toate au strălucit meditaţia şi reculegerea — a putut înflori, din secolul al VIII-lea pînă în cel de-al XII-lea, o viaţă spirituală intensă, axată pe căutarea contemplaţiei şi exprimată de tratate ascetice sau de comentarii biblice. Dar istoria spiritualităţii nu se poate mărgini să inventarieze inventarul şi să analizeze lucrările în care a fost transcrisă experienţa interioară a călugărilor. Alături de spiritualitatea explicită a clerului şi monahilor, formulată în scris, există, după părerea noastră, şi o alta, care a lăsat puţine urme la nivelul textelor, dar a cărei realitate o putem constata pe baza altor mijloace de expresie: gesturi, cîntece, reprezentări iconografice etc. Din această perspectivă, spiritualitatea nu mai poate fi privită ca un sistem codificant de reguli de viaţă interioară, ci ca o relaţie între anumite aspecte ale Misterului creştin puse în valoare într-o epocă dată şi unele practici (rituri, rugăciuni, devoţiuni) privilegiate în raport cu altele posibile înlăuntrul vieţii creştine. Sfînta Scriptură vehiculează atîtea elemente diverse, încît fiecare civilizaţie se vede constrînsă să opereze o alegere, în funcţie de nivelul său de cultură şi de nevoile sale specifice. Desigur, aceste variaţii se situează întotdeauna în interiorul anumitor limite impuse de datele fundamentale ale Revelaţiei şi de către Tradiţie, limite ce nu pot fi depăşite decît cu riscul de a cădea în erezie. Dar în Evul Mediu, epocă în care coeziunea dogmatică nu era încă bine asigurată în toate domeniile şi în care o prăpastie adîncă despărţea elita învăţaţilor de masele inculte, se putea găsi loc, chiar în sînul ortodoxiei, pentru diverse moduri de a interpreta şi de a trăi mesajul creştin; se găsea loc, cu alte cuvinte, pentru diferite spiritualităţi. Vom încerca, în această carte, să le urmărim istoria formării, coexistenţa uneori anevoioasă precum şi succesiunea lor în timp. Rigorile impuse de prezentarea istorică a acestor fenomene religioase ne-au determinat, în chip inevitabil, să punem accentul pe mutaţii. Să nu pierdem însă din vedere că apariţia unei noi spiritualităţi nu a dus decît foarte rar la dispariţia celei care a dominat perioada anterioară: înflorirea abaţiei de la Cîteaux nu a împiedicat-o pe cea de la Cluny să-şi urmeze

propriul drum. A aşezat-o, pur şi simplu, pe un plan secundar.

Această definiţie a spiritualităţii, ca unitate dinamică între conţinutul unei credinţe şi felul în care aceasta este trăită de oameni în anumite condiţii istorice, ne determină să acordăm laicilor un loc însemnat. Nu pentru a ne supune modei sau a minimaliza *a priori* rolul şi influenţa clerului. Pînă foarte recent, atenţia fiind îndreptată în chip prea exclusiv asupra acestuia din urmă, ni s-a părut un act de echitate şi de conformitate cu obiectivitatea istorică să scoatem în relief originalitatea spiritualităţii populare. Deşi acest concept nu este lipsit de ambiguitate, suscitînd încă controverse în rîndul specialiştilor[1], el rămîne totuşi valabil la un nivel foarte general. Vom avea prilejul să constatăm, în cursul acestei lucrări şi în urma altor istorici care s-au ocupat de perioade diferite, că cei umili au integrat în experienţa lor religioasă — personală şi colectivă, atît elemente provenind din religia propovăduită oficial cît şi elemente oferite de mentalitatea comună a mediului şi vremii lor, marcată de reprezentări şi credinţe străine creştinismului. Incapabili de abstractizare, laicii s-au lăsat furaţi de tendinţa de a transpune în registrul emotivităţii misterele fundamentale ale credinţei. Ar trebui atunci să conchidem că religia populară nu este decît un ansamblu incoerent de practici şi devoţiuni ? Nu credem. Analfabeţii, care au constituit imensa majoritate a credincioşilor între secolele al VIII-lea şi al XII-lea, au avut o concepţie despre Dumnezeu şi despre relaţia omului cu divinitatea ce merită cu adevărat numele de spiritualitate. Mai mult decît asupra doctrinelor şi şcolilor duhovniceşti, care au făcut deja obiectul unor studii aprofundate[2], ne vom apleca mai degrabă asupra impactului pe care mesajul creştin l-a avut asupra spiritului şi comportamentului marelui număr. Cu alte cuvinte, ne vom strădui să dăm jos istoria spiritualităţii de pe culmile pe care s-a complăcut adesea să locuiască, pentru a o insera istoriei sociale şi culturale a Occidentului medieval.

I

Geneza spiritualităţii medievale
(secolul al VIII-lea — începutul secolului al X-lea)

Mai mult decît în domeniul istoriei politice sau economice, este foarte greu de spus, în ceea ce priveşte viaţa spirituală, cînd sfîrşeşte Antichitatea şi cînd începe Evul Mediu. Există numeroase elemente care ne îndeamnă, totuşi, să credem că trecerea de la un tip de religiozitate la altul s-a petrecut destul de tîrziu. Într-adevăr, moştenirea culturală a creştinismului a fost, cel puţin într-o primă etapă, asumată în esenţa ei de către regatele barbare care s-au ridicat pe ruinele Imperiului roman; uneori, această moştenire a fost chiar îmbogăţită, aşa cum se constată în Spania vizigotă. Pe de altă parte, avîntul monahismului — considerat adesea drept un fenomen propriu-zis medieval — se înscrie de fapt în prelungirea curentelor ascetice ale veacului al IV-lea, a căror sinteză trăită a fost realizată, în Galia, de către Sfîntul Martin. Nu este atunci normal ca, în istoria unei religii pentru care perioada originilor constituia referinţa obligatorie şi norma ideală, continuitatea să prevaleze multă vreme asupra schimbării ?

Mai sînt şi alte motive care ne-au îndemnat să alegem începutul secolului al VIII-lea ca punct de plecare al acestui studiu asupra spiritualităţii medievale. Pentru a putea vorbi de viaţă spirituală, trebuie să existe mai întîi nu numai o aderiune formală la un corp de doctrine, dar şi o pătrundere a indivizilor şi societăţilor de către credinţele religioase pe care le practică, proces care cere timp. Or,

în majoritatea zonelor rurale ale Occidentului, cu excepţia domeniului mediteranean, convertirea populaţiei la credinţa creştină nu s-a încheiat decît în jurul anilor 700. Ea a fost chiar mai tîrzie în anumite regiuni ale Germaniei, unde păgînismul a supravieţuit pînă în epoca lui Carol cel Mare. În ansamblu, abia în secolul al VIII-lea a reuşit creştinismul să devină religia Occidentului.

Acesta a cunoscut, în secolul al VIII-lea, primele încercări de edificare a unei societăţi creştine. Investiţi, prin încoronare, cu o putere supranaturală, suveranii carolingieni s-au socotit responsabili de mîntuirea poporului lor şi au pretins să îndrume Biserica cu acelaşi titlu cu care administrau societatea profană. Carol cel Mare, care a împins aceste principii pînă la ultimele lor consecinţe, a apărut în ochii contemporanilor săi asemeni unui „nou Constantin", restaurator al Imperiului creştin. Dar aici, ca şi în alte domenii, artizanii renaşterii carolingiene, străduindu-se să se reîntoarcă în albia tradiţiei, nu s-au putut împiedica să nu aducă inovaţii considerabile, într-atît lumea în care trăiau se diferenţiase de cea care dăduse naştere tradiţiei. Acţiunea lor de restabilire a credinţei creştine în toată splendoarea ei antică a condus, în cele din urmă, la triumful unei spiritualităţi foarte îndepărtate de cea a Părinţilor Bisericii şi ale cărei trăsături le vom studia în continuare.

1. ÎNTOARCEREA LA VECHIUL TESTAMENT

În fiecare etapă din viaţa Bisericii, creştinii au operat o alegere în sînul vastei moşteniri biblice, manifestînd o predilecţie specială pentru acele episoade sau figuri ce răspundeau, mai bine decît altele, aspiraţiilor lor. Evul Mediu timpuriu a fost cu deosebire atras de către Vechiul Testament, mai bine acordat cu starea societăţii şi mentalităţilor vremii decît cel Nou. Nu este, desigur, o întîmplare că, într-unul din rarele mozaicuri de epocă ce ne-au

parvenit — cel de la Germigny-des-Prés, Dumnezeu este reprezentat sub forma Tabernacolului Alianţei. Într-un Occident creştinat doar superficial, pe care o putere centralizatoare tindea să-l unifice cu ajutorul clerului, Ierusalimul regilor şi marilor preoţi nu putea să nu exercite o fascinaţie deosebită. Chiar şi Biserica acelei vremi pare preocupată mai ales să întrupeze şi să stabilizeze, încercînd să realizeze pe pămînt Cetatea lui Dumnezeu. În îndeplinirea acestui obiectiv, ea a găsit sprijinul autorităţii laice; suveranii au dat putere de lege decretelor bisericeşti care, în epoca precedentă, rămîneau adesea literă moartă, în absenţa braţului secular care să le aplice. Astfel, în 755, Pépin a reluat într-un capitular deciziile Conciliului din Ver privitoare la obligativitatea repausului duminical. La fel stau lucrurile şi pentru dijma datorată clerului, impusă ca obligatorie de către carolingieni. În schimb, Biserica se ruga pentru rege, îi furniza o parte din cadrele administraţiei şi contribuia la asigurarea loialităţii supuşilor prin sacralizarea jurămîntului care, începînd cu Carol cel Mare, devine baza instituţiilor politice.

Din această conformare a creştinătăţii Evului Mediu timpuriu la vechiul Israel, istoricii n-au reţinut adesea decît aspectele cele mai spectaculoase: Carol cel Mare calificat drept „David" sau „Nou Iosua", ori ungerea conferită de mîinile episcopilor regilor occidentali — Wamba la Toledo în 672, Pépin în 751, Egfrid în Anglia în 787 — transformaţi astfel în succesori ai lui Saul şi Solomon. Dar influenţa Vechiului Testament a marcat încă şi mai profund mentalităţile religioase şi viaţa spirituală[3]. O dată cu epoca carolingiană, creştinismul devine o chestiune de practică exterioară şi de supunere faţă de un set de precepte. Evanghelia a eliberat omul din sclavia Legii, spunea Sfîntul Pavel. Numai că acest ideal de libertate spirituală a rămas inaccesibil popoarelor barbare a căror instalare pe ruinele Imperiului roman a constituit, potrivit lui Focillon, „o invazie a preistoriei în istorie". În contact cu aceste popoare şi pe măsură ce pătrundea în profunzimea zonelor rurale, credinţa creştină risca să se degradeze sub acţiunea

practicilor superstiţioase. Din această perspectivă, a obliga poporul celor botezaţi să trăiască din nou sub lege, prin restabilirea rigorilor vetero-testamentare, poate părea, în mod paradoxal, un progres spiritual.

La drept vorbind, procesul începuse cu două secole mai devreme, în sînul creştinătăţii celtice, unde Biserica preconizase o imitare literală a instituţiilor şi dispoziţiilor legale ale Vechiului Testament, impunînd credincioşilor o supunere respectuoasă faţă de cler, iar acestuia din urmă ascultarea faţă de superiorii ierarhici. Sub influenţa călugărilor „scoţieni", multe practici iudaizante au fost introduse ulterior pe continent, de exemplu asimilarea duminicii cu Sabatul şi obligativitatea legală a dijmei. Impactul Legii vechi a fost mai ales în domeniul moralei sexuale, unde numeroase precepte din Levitic au fost repuse în vigoare: impuritatea femeii lehuze, exclusă din Biserică pînă la ceremonia curăţirii, abţinerea de la relaţiile conjugale în anumite perioade ale anului liturgic, poluţia nocturnă supusă la severe penitenţe etc. Cea mai mare parte a acestor interdicţii şi sancţiuni va rămîne în vigoare pînă în secolul al XIII-lea, ceea ce ne arată cît de adînc au marcat conştiinţa morală a oamenilor Evului Mediu.

În epoca carolingiană, practica religioasă e mai puţin expresia unei adeziuni interioare cît o îndatorire de ordin social. Dacă anumiţi clerici, precum Alcuin în momentul creştinării silite a saxonilor, reafirmă doctrina tradiţională a libertăţii actului de credinţă, laicii — Carol cel Mare în primul rînd — n-au avut nici un scrupul atunci cînd au pus în practică, în chipul cel mai brutal, maxima *Compelle intrare*. S-a ajuns astfel la ideea că toţi supuşii împăratului creştin — cu excepţia grupului restrîns al evreilor — trebuie să se închine aceluiaşi Dumnezeu ca şi el, prin simplul fapt că se află sub stăpînirea sa. Această concepţie administrativă asupra religiei nu justifică numai convertirile forţate; ea legitimează şi uzul constrîngerii fizice de către puterea laică în vederea reprimării schismelor şi ereziilor. Într-adevăr, credinţa este considerată,

înainte de toate, ca un depozit pe care suveranul are datoria să-l păstreze şi să-l transmită în întregul său. Astfel, îl vedem pe Carol cel Mare convocînd şi prezidînd sinoade pentru elucidarea unor puncte de doctrină, ca purcederea Sfîntului Duh sau cultul imaginilor, şi înmulţind, în *Admonitio generalis* din 789, prescripţiile şi îndemnurile privitoare la viaţa religioasă a clerului şi laicilor.

În acest climat spiritual în care Biserica se găsea asimilată „poporului lui Dumnezeu" din Biblie, chiar concepţia asupra sacerdoţiului a fost puternic influenţată de modelul ritului mozaic. Om al rugăciunii şi al jertfei, mai mult decît al predicaţiei şi mărturiei, preotul carolingian se înrudeşte cu levitul. În ochii credincioşilor, el apare ca un specialist al sacrului, care se deosebeşte de cei din jur prin cunoaşterea ritului şi a formulelor potrivite. Însăşi evoluţia sacramentului preoţiei traduce cu fidelitate această tendinţă de a-i separa de popor pe slujitorii cultului. Conferit cîndva printr-o simplă punere a mîinilor, sacerdoţiul e însoţit acum de o ungere ce-l transformă pe preot în uns al Domnului, potrivit ritualului descris în *Cartea Numerelor* (III, 3). Carolingienii au favorizat această tendinţă a clerului de a forma o castă sacerdotală, separată de restul poporului prin funcţie şi statut. Instituind monarhia episcopală — cîte un episcop rezident pentru fiecare dieceză, cîte un arhiepiscop mitropolit pentru fiecare provincie — şi biserica teritorială — adică îndatorirea credincioşilor de a practica în cadrul propriei lor parohii — ei au contribuit la sporirea coeziunii corpului clerical. Odată sedentarizat şi ierarhizat, clerul a fost înzestrat cu privilegii juridice. Bisericile nu constituiau oare, la rîndul lor, spaţii sacre în care cei ce se refugiau se bucurau de dreptul de azil, recunoscut de legile civile începînd cu secolul al VII-lea ? Clerul care deservea aceste biserici beneficia şi el de privilegiul forului, care-l sustrăgea, atît persoana cît şi bunurile, de sub jurisdicţia laică, precum şi de dijme care-i asigurau atît propria întreţinere cît şi pe cea a săracilor.

2. O CIVILIZAŢIE A LITURGHIEI

Înţelegem mai bine această evoluţie atunci cînd ne gîndim la importanţa funcţiei culturale în sînul creştinismului, în cursul Evului Mediu timpuriu. Epoca carolingiană a fost calificată drept „civilizaţie a liturghiei"[4]. Formula este exactă dacă avem în vedere că religia se identifică atunci cu cultul adus lui Dumnezeu de către slujitorii acestuia care erau preoţii. Credincioşii au obligaţia morală şi legală de a asista la acest cult. Nici chiar monahismul nu este scutit: sub influenţa lui Benedict de Aniana, viaţa liturgică cîştigă un loc considerabil în traiul călugărilor, în defavoarea activităţilor apostolice, atît de importante pe vremea sfinţilor Colomban şi Bonifaciu.

Mai rămîne de văzut care a fost spiritul acestei liturghii. În afara mănăstirilor, ea pare să fi încetat să mai fie expresia comunitară a poporului aflat în rugăciune, pentru a deveni, în ochii credincioşilor, o colecţie de rituri de pe urma cărora se poate obţine un folos. Ritualismul reprezintă, într-adevăr, o trăsătură marcantă a vieţii religioase din această epocă. Împăratul dă exemplu, insistînd, în diverse capitulare, asupra necesităţii ca preoţii să aibă la dispoziţie texte liturgice corecte; ei trebuie să vegheze atent şi la curăţenia vaselor sacre. În concepţia împăratului, pentru ca cultul divin să-şi producă efectele salutare, de care beneficiau atît indivizii cît şi întreaga comunitate, ritul trebuia scrupulos respectat. Şi aici influenţa Vechiului Testament se face puternic simţită: sacramentaliile secolului al VIII-lea se îmbogăţesc cu noi celebrări inspirate direct din *Cartea Exodului*, ca cele care însoţesc consacrarea bisericilor — somptuos ritual marcat de numeroase stropiri cu apă sfinţită şi cădelniţări — sau ungerea regală.

În cadrul liturghiei propriu-zise, dimensiunea eclezială a jertfei trece pe planul al doilea. Individualismul este, de altfel, una din componentele fundamentale ale climatului religios al epocii: el se manifestă la preoţii care încep să

celebreze liturghii private, fără asistență, sau liturghii votive, legate de o anume intenție. În ceea ce-i privește pe laici, ei nu mai joacă un rol activ în cult din momentul în care acesta a devenit apanajul specialiștilor.

Cîntarea liturgică capătă un loc tot mai important în cadrul slujbelor: din pricina gradului său de dificultate, ea nu mai putea fi executată decît de cantori formați la școlile catedralelor sau în mănăstiri. Adoptarea cîntării gregoriene — sau romane — sub influența lui Carol cel Mare, prin introducerea în numeroase regiuni a unui mod de expresie străin de liturghia locală, a făcut încă și mai anevoioasă participarea credincioșilor la slujbă. Evoluția ulterioară a cîntării religioase s-a făcut în sensul unei complicări crescînde, mai ales prin apariția polifoniei (mai întîi cu două voci) în veacul al X-lea, în abațiile de la Sankt Gall și Saint Amand. Însăși dispoziția interioară a bisericilor era de natură să favorizeze pasivitatea credincioșilor: ei stau în picioare în navă, separați de sanctuar prin cancel și de altar prin corurile de clerici ce psalmodiază în *Schola cantorum*. Celebrantul le întoarce spatele și se adresează lui Dumnezeu în numele lor. Preotul, care oferea pînă atunci jertfa euharistică cu aceste cuvinte: „*qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis*", simte nevoia, o dată cu secolul al VIII-lea, să adauge formula: „*vel pro quibus tibi offerimus*". Ceea ce traduce exact prăpastia deschisă între cler și credincioși. „Prezenți fizic la un spectacol uneori strălucitor, cel mai adesea cenușiu, al cărui sens le rămîne aproape necunoscut, nedeprinși cu rugăciunea personală, rareori poftiți să se roage în comun, laicii se plictisesc la o liturghie la care nu reușesc să participe"[5].

Faptul că latina continuă să fie limba liturghiei a contribuit în egală măsură la înstrăinarea credincioșilor. Pare uimitor că, pînă și în regiunile în care cvasitotalitatea populației întrebuința idiomuri germanice, limba vulgară nu a reușit să se impună la nivelul cultului, după exemplul pe care-l dădeau în aceeași epocă țările slave creștinate de Bizanț. Fiind singura limbă scrisă, deci singura ce putea fi utilizată în liturghie, latina se bucura de un

prestigiu fără egal. Pe de altă parte, clerul carolingian, fascinat de Roma și de cultura acesteia, și-a îndreptat toate eforturile literare spre restaurarea unei latine corecte și spre reintroducerea formelor clasice. Traducerea *Vulgatei* în limbile romanice sau germanice părea, în același timp, un sacrilegiu și o întreprindere inutilă, din moment ce, oricum, foarte puțini laici știau să citească. Rezultatul a fost transformarea limbii de cult într-un privilegiu exclusiv al clerului și a liturghiei într-un fel de disciplină secretă.

Mai gravă încă, și plină de consecințe, a fost noua concepție asupra jertfei care începe să se impună. Așa cum a arătat J.A. Jungmann[6], liturghia carolingiană este mai puțin o jertfă de laudă și mulțumire a credincioșilor, cît un dar făcut oamenilor de Dumnezeu, dar coborît din cer pe pămînt. Momentul acestei veniri se situează în timpul canonului, recitat de acum înainte în șoaptă, ca pentru a sublinia aspectul tainic al transformării pîinii și vinului. Evoluția riturilor contribuie și ea la estomparea raportului dintre sacrament și viața cotidiană. Începînd cu secolul al VIII-lea, pîinea dospită folosită la împărtășanie este înlocuită de ostiile albe și rotunde făcute din pîine azimă, în timp ce vinul consacrat este distribuit credincioșilor numai în anumite ocazii. Nu se mai practică frîngerea pîinii, iar ofrandele credincioșilor se reduc la cîteva monede. Împărtășania nu mai este primită în mîini, ci în gură, de către credincioșii îngenuncheați în fața sanctuarului. Această grijă de a elimina orice dimensiune realistă și concretă a sacramentului altarului este și mai mult accentuată de unii mari prelați carolingieni. Îndeosebi Amalaire, autor al unui important tratat liturgic intitulat *De ecclesiasticis officiis*, conferă liturghiei o interpretare simbolică: fazele succesive ale ceremoniei, ornatele celebrantului, instrumentele cultului evocă fiecare diverse episoade biblice, în virtutea unei subtile analogii. Din această perspectivă, ansamblul Sfintei Jertfe devine un soi de alegorie comemorativă a vieții lui Iisus. Deși concepțiile lui Amalaire au fost condamnate de către sinodul de la Quierzy din 838, ele au sfîrșit prin a se impune, și vor

prevala de-a lungul celei mai mari părţi a Evului Mediu.

Primirea trupului lui Christos în cursul celebrărilor euharistice pare să fi fost destul de puţin frecventă. Sfîntul Bonifaciu, în secolul al VIII-lea, recomanda cuminecarea la marile ocazii, adică cu prilejul marilor sărbători ale ciclului liturgic: Crăciun, Paşte, Rusalii. În acelaşi timp, el îi pune în gardă pe credincioşi cu privire la împărtăşaniile luate cu nevrednicie. Or, acest din urmă sfat pare să fi fost mult mai ascultat decît primul. Atunci cînd Ambrosie Autpert enumeră datoriile laicilor, el vorbeşte despre post, mortificări şi pomeni, dar nu menţionează împărtăşania. Cînd aceasta, totuşi, are loc, ea pare să fie un contact mai degrabă magic decît spiritual cu divinitatea. Pentru credincioşi, împărtăşania nu era oare un fel de gaj încredinţat de divinitatea misterioasă şi înfricoşătoare în numele căreia sfinţii făceau minuni ? Chiar şi în secolul al XI-lea vom vedea ţărani însuşindu-şi ostii consacrate şi îngropîndu-le în pămînt pentru a-i spori fertilitatea. Asemenea practici, ca şi altele similare, pomenite de penitenţialele vremii, explică fără îndoială reticenţele clerului şi puţina lui grabă de a-i împărtăşi pe credincioşi.

3. MORALISMUL CAROLINGIAN

Cu toate acestea, numai dintr-o perspectivă deformată am putea reduce religiozitatea epocii carolingiene la un pur ritualism. Această credinţă nu prea interiorizată căuta să se exprime pe alte registre, încerca îndeosebi să se împlinească în opere. E. Delaruelle a subliniat cîndva valoarea pozitivă a „moralismului carolingian" care se străduia să-i facă pe indivizi să conştientizeze exigenţele etice ale creştinismului, introducînd, în special în domeniul politic, prin intermediul ideologiei imperiale, noţiunile de dreptate şi de virtute[7]. Regele merovingian fusese, într-adevăr, un despot a cărui putere se întemeia pe dreptul naşterii şi al sîngelui. Arbitrariul său nu era limitat decît de războiul

civil, asasinat şi de frica superstiţioasă de Dumnezeu şi de sfinţi. Suveranul carolingian, din pricina rolului pe care-l joacă în Biserică şi în societate, apare ca un veritabil păstor, însărcinat cu administrarea sufletelor. Această nouă concepţie asupra funcţiei regale este consecinţa ungerii. Aceasta îi dă principelui un prestigiu de ordin supranatural, însă episcopii care-i conferă onctiunea au de acum înainte o mare influenţă asupra lui. Nu e o prea mare distanţă între regalitatea „sacră" şi concepţia ministerială asupra autorităţii laice, potrivit căreia misiunea suveranului este aceea de a pune structurile statului în slujba Bisericii. Ultimii regi vizigoţi trăiseră această amară experienţă în ajunul cuceririi arabe a Spaniei. Acelaşi fenomen s-a reprodus în imperiul carolingian, o dată cu domnia lui Ludovic cel Pios care, la Saint Médard de Soissons, în 833, a fost nevoit, sub presiunea episcopilor şi a baronilor, să se supună penitenţei publice, pentru a-şi fi încălcat datoriile faţă de fiii săi. Într-adevăr, principele este judecat mai ales după buna sa purtare, ce trebuie să constituie un model pentru supuşi. Biserica îi poate retrage regelui sprijinul, dacă socoteşte că el a devenit nedemn. Cu cît slăbeşte autoritatea suveranilor carolingieni, cu atît mai mult prelaţii, ca arhiepiscopul Hincmar de Reims, se arată mai exigenţi şi nu pierd nici o ocazie de a le reaminti care sînt datoriile lor.

Acelaşi lucru este valabil şi pentru principii şi baronii din anturajul regelui. Pentru uzul acestei înalte aristocraţii, clerul a redactat în secolul al IX-lea un număr de *Specula Principis* (Sfaturi către principi), în care exigenţele morale ocupă un loc însemnat. Accentul cade, îndeosebi, pe importanţa împlinirii datoriei faţă de starea în care se află: cei „puternici" (*potentes*) sînt invitaţi să-şi pună forţa economică şi militară în serviciul idealului creştin, s-o folosească în favoarea Bisericii şi a celor slabi. Aceste scrieri par să fi avut un oarecare răsunet, cel puţin în mediul cărora le erau destinate. Mărturie stau acele tratate de viaţă spirituală şi de edificare creştină scrise de aristocraţii înşişi, precum *Manualul* redactat către 843 de

639781

BIBLIOTECA JUDEŢEANĂ „GH. ASACHI" IAŞI

Dhuoda, soția marchizului Bernard de Septimania, în folosul fiului său[8]. Această femeie evlavioasă înfățișează viața creștină ca o luptă continuă: la capătul unor bătălii lungi și pline de pericole, purtate împotriva viciilor, sufletul urcă cele cincisprezece trepte ale desăvîrșirii și biruiește răul prin penitență, rugăciune și pomeni. Acestea din urmă sînt, pentru cei puternici, o obligație strictă, ce le asigură recunoștința săracilor, datori să se roage lui Dumnezeu pentru binefăcătorii lor.

Tratatele de acest fel nu puteau însă să ridice nivelul religios al societății în ansamblul ei. Marea majoritate a laicilor era foarte puțin preocupată de această literatură inspirată de codurile de viață spirituală compuse pentru clerici. Acest lucru l-a înțeles unul din cele mai luminate spirite ale vremii, episcopul Jonas de Orléans, autor al unei lucrări intitulate *De institutione laicali* (către 830) și în care a încercat să ofere credincioșilor — mai cu seamă celor căsătoriți — o învățătură adaptată stării lor. Găsim aici interesante dezvoltări privitoare la sfințenia căsătoriei și morala conjugală, la ministeriul pastoral propriu capilor de familie. Dar originalitatea acestui tratat rezidă mai puțin în conținutul său, cît în obiectivele urmărite. Jonas de Orléans a căutat să pună bazele unui *ordo laicorum*, adică ale unei forme de viață creștină la îndemîna credincioșilor, comparabilă cu cea pe care Biserica și puterea civilă o propuneau spre adoptare clerului. Într-adevăr, de la sfîrșitul secolului al VIII-lea, acesta din urmă era invitat să se transforme într-un *ordo canonicus*, urmînd regula Sfîntului Chrodegang (†766). Obligîndu-i pe clerici să practice viața comună, regula implica atît asiduitatea participării la slujbe, cît și înfrînarea. În același mod, carolingienii se străduiseră să reformeze monahismul, impunînd stabilitatea călugărilor și uniformizînd rigorile în sînul unui *ordo monasticus* organizat după regula Sfîntului Benedict. Ideea de a extinde și în domeniul laic beneficiul unui stil de viață regulat era originală, dar fără îndoială prea îndrăzneață pentru epocă. Dacă Biserica izbutise să determine puterea să interzică divorțul și incestul, ea a

eșuat în eforturile sale de moralizare a vieții sexuale a laicilor și nu a putut pune capăt răpirilor și concubinajului. Cu toate acestea, în ansamblu, moralismul carolingian a avut efecte pozitive pe plan spiritual, în măsura în care a pus în valoare exigențele etice ale credinței creștine și necesitatea de a le întrupa în comportamente.

Aceeași preocupare fundamentală a inspirat transformările suferite de sacramentul penitenței. Cu începere din secolul al VII-lea, călugării irlandezi și „scoțieni" difuzaseră pe continent sistemul tarifelor penitențiale care rupea cu disciplina antică. Într-adevăr, în primele secole creștine, procesul penitențial era public și comunitar: penitentul trebuia să se înfățișeze episcopului la începutul Postului Mare pentru a fi reconciliat de acesta, în Joia Sfîntă, în fața adunării ecleziale, la capătul unor ceremonii solemne și complexe. Pe de altă parte, nefiind primit la penitență decît o singură dată în viață, păcătosul rămînea pînă la moarte supus unor interdicții numeroase, ce-l excludeau mai ales de la viața conjugală și socială. În noua disciplină, în schimb, sacramentul era reiterat ori de cîte ori credinciosul socotea necesar. Era suficient ca el să se adreseze unui simplu preot, ba chiar, în caz de nevoie, și unui laic. Păcatul era iertat după îndeplinirea pedepselor impuse de duhovnic, potrivit unui tarif prevăzut de cărțile numite „penitențiale". Întregul proces rămînea secret și strict privat, Biserica intervenind doar prin persoana preotului. Acest nou obicei era foarte bine adaptat spiritelor familiarizate de multă vreme cu ideea unei compensații — wergeld sau amendă — a cărei valoare era fixată de un tribunal, ca reparație pentru sîngele vărsat. Ierarhia ecleziastică a încercat să se opună acestei transformări a sacramentului și să restabilească, în toată rigoarea lor, regulile antice; ea n-a reușit, în epoca carolingiană, decît să disocieze greșelile publice — pentru care se cerea o penitență publică — de păcatele comise în taină, pentru care admite penitența privată după sistemul tarifar[9].

Nu e greu de explicat succesul repurtat de noile forme: credincioșii, trăind prost și rugîndu-se puțin, erau striviți

de un sentiment de culpabilitate, de care nu sperau să se elibereze decît în ceasul morţii. De aceea, au primit cu bucurie posibilitatea de a obţine dezlegarea ori de cîte ori doreau, prin mărturisire şi ispăşirea greşelilor. Totuşi, penitenţele prevăzute în manuale erau prea grele; ele fuseseră fixate de către călugării celţi în funcţie de un popor încă păgîn căruia visau să-i impună un ideal ascetic. De unde pedepsele comportînd un număr impresionant de luni — cînd nu era vorba de ani — de post şi mortificări. În ciuda epurărilor la care au fost supuse aceste texte în epoca carolingiană — despre care mărturiseşte, de pildă, penitenţialul episcopului Halitgar de Cambrai — pedepsele rămîn severe, adesea prea severe pentru un om obişnuit. De aici practica, foarte frecventă începînd cu secolul al VIII-lea, a răscumpărării penitenţelor canonice prin opere de substituire mai uşor de împlinit şi chiar, la sfîrşitul veacului al IX-lea, prin amenzi sau daruri în bani, admise pentru prima dată în 895, la sinodul de la Tribur. Limitat mai întîi la anumite păcate, acest obicei a sfîrşit prin a le include pe toate. Evoluţie semnificativă, în măsura în care implică o presiune constantă a laicilor asupra clerului, în vederea unui acces mai facil la dezlegarea de păcate.

În ciuda caracterului foarte materialist al acestor practici, noua disciplină penitenţială a izbutit să ridice nivelul religios al credincioşilor. Penitenţialele au răspîndit în Occident o clasificare a păcatelor de natură să întărească viaţa morală; alături de cele trei păcate de neiertat cunoscute de Biserica primitivă — idolatria, desfrîul şi omuciderea — apar pentru prima dată cele opt păcate capitale: lăcomia, luxul, cupiditatea, mînia, tristeţea, *acedia* (pesimismul, dezgustul), bîrfa şi orgoliul. Vedem, pe de altă parte, exprimîndu-se o concepţie foarte simplă asupra penitenţei, întemeiată pe vechiul principiu medical: *contraria contrariis sanatur*. Astfel, pentru a fi iertat, clericul cupid trebuie să facă numeroase pomeni, cel cu fire instabilă să-şi impună o existenţă sedentară. Primul obiectiv al sacramentului nu este oare acela de a restabili

echilibrul interior compromis de păcat ? Lipsite de ambiţii spirituale, aceste texte vehiculează o concepţie practică şi concretă asupra raporturilor dintre om şi Dumnezeu, considerat drept garant al legii morale. Absolvirea de păcat depinde de eforturile omului şi de zelul cu care încearcă să repare greşeala comisă; aceasta este prezentată mai ales ca o ofensă adusă lui Dumnezeu, a cărei iertare este subordonată unui act de cerere şi unui sentiment de căinţă. Astfel, prin intermediul penitenţei tarifate, se schiţează un nou tip de relaţie „între creştin şi un Dumnezeu ce-şi împarte harurile în schimbul unor sacrificii"[10].

4. RELIGIOZITATE POPULARĂ ŞI SPIRITUALITATE CREŞTINĂ

În ultimă analiză, transformarea disciplinei penitenţiale dă glas aspiraţiei credincioşilor de a găsi o cale de mîntuire în pofida handicapului pe care-l reprezintă însăşi starea lor. Distanţele care s-au fixat în sînul Bisericii au transformat într-adevăr sacrul într-un apanaj al clericilor şi monahilor, singurii care au posibilitatea de a se consacra rugăciunii, recitării psalmilor şi lecturii Sfintei Scripturi. Desigur, o elită de laici învăţaţi, aparţinînd înaltei aristocraţii, imită acest stil de viaţă religioasă, după cum o demonstrează existenţa unor *Libelli precum*, cărticele de rugăciuni pentru uzul credincioşilor inspirate îndeaproape de rugăciunea liturgică. Dar masele nu aveau acces la aceste texte şi se mulţumeau cu cîteva practici religioase, ce marcau o viaţă prea puţin religioasă: abţinerea de la relaţiile conjugale în vremea prescrisă, post în timpul Postului Mare, participarea la liturghia de duminică, plata dijmei. Înţelegem că setea de dumnezeire pe care ar fi putut s-o nutrească n-avea cum să fie satisfăcută de un asemenea program limitat. Astfel, credincioşii erau tentaţi să caute în altă parte un răspuns la aşteptările lor.

Ne întîlnim aici cu problema foarte delicată a religiozi-

tăţii populare. Pe baza unor mărturii indirecte — mai ales condamnările formulate de către concilii sau conţinute în penitenţiale — presimţim că viaţa spirituală a maselor depăşea cadrul îngust al instituţiei ecleziastice, al dogmei creştine chiar. Acest lucru este valabil nu numai pentru regiunile proaspăt smulse păgînismului, precum Saxonia, pentru care *Indiculus superstitionum*, redactat imediat după cucerirea ţării de către Carol cel Mare, ne oferă o nomenclatură destul de precisă a credinţelor locale. Chiar şi în regiunile încreştinate de multă vreme, religia oficială nu era încă, în multe cazuri, decît o spoială acoperind superficial un număr de elemente calificate de cler drept „superstiţii". Nu pentru că păgînismul antic sau germanic supravieţuiesc ca un corp de doctrine coerent, căci nu fusese niciodată aşa ceva. O întreagă reţea de instituţii şi practici, dintre care unele foarte vechi, constituiau în schimb trama unei vieţi religioase ce se desfăşoară în marginea cultului creştin. Nu cunoaştem, de exemplu, care erau activităţile exacte ale „breslelor" şi „confreriilor" laice denunţate de arhiepiscopul Hincmar de Reims, dar putem presupune cu îndreptăţire că întrajutorarea mutuală nu era singura lor funcţie. Sesizăm mai bine importanţa acordată astrelor şi evenimentelor astronomice ieşite din comun[11]. Aşa cum nota, încă în pragul secolului al XI-lea, episcopul Burchard de Worms, în penitenţialul intitulat *Corrector sive medicus*, credincioşii adorau elementele, cursul stelelor şi chiar eclipsele. Lunea nouă era un moment crucial, aşteptat pentru construirea caselor sau contractarea căsătoriilor. În această perioadă a lunii aveau loc adunări nocturne în cursul cărora, potrivit mărturiei prelatului, „ei încercau să redea strălucirea lunii noi prin strigăte ori în alt mod, urlînd pentru a veni în ajutorul astrelor sau pentru a obţine sprijinul acestora"[12]. Într-un alt pasaj al tratatului, Burchard pune penitentului următoarea întrebare: „Ţi-ai făcut oare rugăciunea în altă parte decît la biserică, adică lîngă un izvor, lîngă pietre, lîngă arbori, sau la o răscruce de drumuri"[13]? Alte penitenţiale sancţionau credinţa în amulete şi în descîntece, în

vrăjitorie, în făcători de farmece şi în duhurile rele.

Astfel de descrieri, în ciuda impreciziei lor, ne obligă să ne întrebăm ce idee îşi făceau despre Dumnezeu majoritatea contemporanilor lui Carol cel Mare ori Hincmar: fără îndoială, El era conceput ca o fiinţă misterioasă, putîndu-se manifesta în fiecare clipă şi în orice loc. Se credea, în acelaşi timp, că această putere era prezentă mai ales în locurile sacre şi că ea nu se exercita orbeşte. În mentalitatea comună, ea se identifica, mai mult sau mai puţin confuz, cu binele şi cu dreptatea, garantînd jurămintele şi pedepsindu-i pe sperjuri. În anumite circumstanţe ea intervenea fără întîrziere în favoarea celor nevinovaţi şi pentru a-i demasca pe cei vinovaţi. Acesta este temeiul religios al ordaliilor, adică al probei focului, probei apei şi duelului judiciar. Acesta din urmă era dovada obişnuită pe care o prezentau oamenii liberi. În 809, Carol cel Mare a dat valoare legală acestor practici, prescriind ca „toţi să se încreadă în judecata lui Dumnezeu". Anumiţi prelaţi, precum arhiepiscopul de Lyon Agobard şi chiar, mai tîrziu, papii Nicolae I şi Ştefan al V-lea, au condamnat zadarnic ordaliile, subliniind faptul că judecăţile lui Dumnezeu sînt de nepătruns; ei n-au fost auziţi, ordaliile continuînd să fie practicate, ba chiar născîndu-se unele noi, de aparenţă creştină, ca proba ostiei consacrate.

Într-adevăr, şi avem de-a face aici cu un element de cea mai mare importanţă pentru evoluţia ulterioară a creştinismului, spiritualitatea clerului şi cea a credincioşilor nu constituie în această epocă două lumi fără punţi de comunicare. În afara unei elite foarte restrînse de episcopi şi abaţi ce se străduiesc să rămînă fideli tradiţiei patristice şi încearcă zadarnic să se opună cursului istoriei, clericii participau la aceeaşi cultură — sau incultură — ca şi laicii, fiind supuşi influenţei mediului în care trăiau. Vedem astfel Biserica — multă vreme rezervată faţă de anumite orientări ale pietăţii populare — însuşindu-şi în epoca carolingiană acele tendinţe ce păreau compatibile cu doctrina creştină. Ea şi-a asumat îndeosebi cultul morţilor, după cum mărturiseşte instituirea, în secolul al IX-lea, a

sărbătorii Tuturor Sfinţilor, ca urmare a unei cereri esenţiale a pietăţii populare ce sublinia vocaţia la mîntuire a credincioşilor defuncţi. În acceaşi vreme, sub influenţa lui Alcuin, pomenirea morţilor a fost introdusă în canonul liturghiei.

Regăsim interferenţele dintre spiritualitatea populară şi cea a oamenilor Bisericii în domeniul cultului îngerilor şi al sfinţilor. Credincioşii se socoteau nepregătiţi să apară în faţa lui Dumnezeu-Judecător, îndepărtat şi omniprezent în acelaşi timp. Ei simţeau astfel nevoia de a recurge la intermediari. Acest rol a fost jucat mai întîi de către îngeri, care ocupau un loc de seamă în viaţa religioasă a timpului. Aceştia erau priviţi înainte de toate drept nişte fiinţe cereşti afectate unor sarcini precise, în principal protejării oamenilor. Arhanghelii, singurii îngeri individualizaţi, erau geniile tutelare ale comunităţilor umane şi ale deţinătorilor puterii. Cei trei mai cunoscuţi, Mihail, Gavriil şi Rafael, se bucurau de un cult special şi puteau fi reprezentaţi în biserici în virtutea unei decizii a conciliului roman din 745. Primii doi se regăsesc destul de des în iconografia epocii carolingiene, asociaţi figurii centrale a lui Christos: Dumnezeu este mereu înconjurat şi adorat de un cortegiu de fiinţe spirituale.

Acestea din urmă erau totuşi prea imateriale pentru a reţine îndelung atenţia credincioşilor. Numai sfîntul Mihail, în calitate de paznic al raiului şi intercesor pentru oameni în ziua Judecăţii, beneficia de o reală popularitate, atestată de marele număr al sanctuarelor ce i-au fost dedicate în această perioadă. În secolele al IX-lea şi al X-lea îl vedem chiar înlocuindu-l pe Christos pe portalurile bisericilor, rezervate pînă atunci cultului Mîntuitorului.

Acesta nu este decît un exemplu al importanţei crescînde a cultului sfinţilor. La drept vorbind, slujitorii lui Dumnezeu îi interesau mai puţin pe laici prin virtuţile lor — asupra cărora pune accentul literatura hagiografică de origine exclusiv clericală — cît prin puterile lor. Erau căutate cu pasiune relicvele lor, adică părţi din trupul lor sau chiar obiecte aflate în contact cu ei în timpul vieţii sau

după moarte. A le atinge sau, pur şi simplu, a te apropia de mormîntul sau racla care le conţine constituia, pentru credincioşi, o ocazie privilegiată de a intra în contact cu cealaltă lume şi, mai ales, de a capta în folosul lor dinamismul benefic pe care moaştele îl emană, în vederea unei reuşite sau a unei vindecări. Clericii nu se găseau, de altfel, în coada celor care alergau la Roma pentru a cumpăra sau fura resturile martirilor de care anumite regiuni ale creştinătăţii erau din nefericire lipsite. Această cursă după relicve a dat naştere unor abuzuri grave pe care episcopatul carolingian s-a străduit să le limiteze atunci cînd a pus bazele unei discipline a cultului moaştelor. Au fost înmulţite „mutările" solemne ale trupurilor sfinţilor, însoţite de ceremonii religioase. Laicii se înghesuiau să participe la astfel de evenimente, convinşi că efectul preţioaselor relicve devenea mai puternic atunci cînd acestea erau ridicate de la pămînt şi transferate solemn dintr-un loc în altul. Biserica a dat un loc important sanctoralului în cadrul liturghiei. În secolul al VIII-lea, la Sfîntul Petru din Roma a fost consacrat obiceiul de a se recita litaniile sfinţilor pe care Alcuin le-a introdus mai apoi şi în slujba monastică. Ciclul sărbătorilor s-a îmbogăţit considerabil faţă de cel din primele veacuri: pe lîngă cele ale Fecioarei s-au adăugat aniversările apostolilor şi evangheliştilor, ale Sfinţilor Prunci nevinovaţi, ale sfîntului Martin, precum şi hramul fiecărei biserici. În numeroase locuri era sărbătorită solemn ziua sfîntului Mihail, cea a sfîntului Laurenţiu, ori Aflarea Sfintei Cruci. Această ultimă devoţiune era cu deosebire îndrăgită de călugări iar Alcuin, care consacra un cult special instrumentului mîntuirii, a scris o slujbă a Sfintei Cruci.

În general, Biserica se străduia să încreştineze atmosfera de sacralitate difuză ce înconjura principalele acte ale vieţii în religiozitatea populară. Vedem astfel apărînd, alături de liturghia euharistică, tot felul de paraliturghii, din care cele mai importante erau binecuvîntările şi exorcismele[14]. Primele aveau în vedere alimentele şi uneltele. Deasupra apei, pîinii, vinului, uleiului şi fructelor,

navelor şi năvoadelor etc. erau pronunţate formule speciale. Altele asigurau protecţia împotriva calamităţilor naturale, animalelor sălbatice, riscurilor călătoriei. Luminările binecuvîntate la Sfîntul Blasiu constituiau o asigurare împotriva tunetelor şi grindinei. În sfîrşit, boala şi mai ales nebunia erau combătute prin exorcisme însoţite de semne ale crucii destinate să-i alunge pe demoni, autori ai tuturor suferinţelor fizice şi morale. Prin aceste rituri bogate, Biserica căuta să dea un sens religios existenţei zilnice a credincioşilor. Succesul a fost chiar mai mare decît cel scontat, căci credincioşii au ajuns să acorde acestor rituri o putere magică şi o importanţă cel puţin egală cu cea a sacramentelor propriu-zise.

Riscul rătăcirii nu era imaginar. El se observă bine în cazul ordaliilor. De origine laică, adică păgînă, aceste ceremonii au început, încă din secolul al IX-lea, să fie învăluite în forme liturgice. Ele erau de obicei precedate de o liturghie, în urma căreia erau binecuvîntate obiectele utilizate pentru Judecata lui Dumnezeu. În afara Romei, unde nu s-au bucurat de cinste, ordaliile au fost acceptate de cler. Hagiografia carolingiană acordă un rol major probei focului ce i-a permis, de pildă, sfintei Richarda să-şi dovedească virginitatea. Chiar şi de la începutul secolului al XII-lea, episcopii din nordul Franţei recurgeau, pentru a-i demasca pe eretici, la proba apei: acuzaţii erau azvîrliţi într-un bazin adînc şi cei pe care apa-i aducea imediat la suprafaţă erau socotiţi vinovaţi şi încredinţaţi mîniei populare. La capătul acestei evoluţii, profanul nu se mai deosebeşte de un sacru pe care înşişi clericii sînt incapabili să-l definească în mod riguros. Între ungerea regală şi consacrarea trupului lui Christos, nu mai este percepută o diferenţă de natură: totul este *sacramentum*.

În acest climat de sacralitate nediferenţiată nu se poate vorbi despre viaţă interioară în sensul în care o înţelegem astăzi. Omul intră în legătură cu supranaturalul prin formule şi mai ales gesturi, cu ajutorul cărora îşi exprimă stările sufleteşti. Chiar în interiorul liturghiei încep să se multiplice acum semnele rituale. Unele exteriorizează pur

şi simplu cuvintele pronunţate, precum gestul preotului de a-şi lovi pieptul în momentul în care rosteşte *Confiteor*. Dar alte elemente ale acestei simbolici gestuale atestă preocuparea de a comunica direct cu Dumnezeu, ca de pildă înălţarea mîinilor în timpul lecturii canonului sau numeroasele semne ale crucii şi sărutări ale altarului care marchează fazele principale ale liturghiei. Formele şi semnificaţia acţiunii cultice evoluează. Reprezentările dramatice centrate asupra episoadelor spectaculoase ale vieţii lui Christos ocupă un loc din ce în ce mai mare. În *ludi* — jocuri sacre compuse de călugări, cel mai bun exemplu fiind *Quem queritis in sepulchro*, este mimată aşezarea trupului în mormînt, învierea şi descoperirea locului gol de către sfintele femei în dimineaţa Paştelui. Introducerea secvenţelor dialogate şi a interogaţiilor alternate îndreaptă atenţia spre povestirea istorică, prezentată sub aspectul său pitoresc, mai mult decît spre meditarea misterului pascal. Celebrarea acestuia din urmă evoluează, de altfel, într-un mod semnificativ: ceremoniile care se desfăşoară din Joia sfîntă şi pînă în dimineaţa Paştilor nu mai sînt centrate de celebrarea triumfală a învierii Mîntuitorului, ci de răstignirea şi îngroparea sa. „Împovărat de speculaţii confuze, simbolul se estompează. Se alunecă spre alegorie şi spre umanizarea divinului. De la misterul primit cîndva pe căile tainice ale transpunerii simbolice, se trece la reprezentaţia istorică şi, curînd, teatrală"[15].

În aceste condiţii, e firesc ca epoca carolingiană să marcheze un episod foarte tern în istoria literaturii spirituale. Precaritatea condiţiilor de viaţă, insecuritatea sporită de invaziile din secolul al IX-lea, în sfîrşit, slaba calitate a nivelului cultural sînt elemente suficiente pentru a explica raritatea şi, în general, mediocritatea producţiilor spirituale. Doar mediul monastic mai furnizează cîteva opere ce nu sînt de neglijat, precum tratatele istorice ale lui Ambrozie Autpert, abate de San Vicenzo în Volturna (†784)[16], sau *Diadema călugărilor* compusă de Smaragdus de Saint-Mihiel către 810. Acesta din urmă nu este decît un florilegiu

de texte împrumutate de la Părinţii Bisericii şi de la sfîntul Grigorie cel Mare. Desigur, în secolele al VIII-lea şi al IX-lea au fost compuse numeroase scrieri hagiografice, dar concepţia despre sfinţenie pe care ele o expun nu putea alimenta şi îmbogăţi pietatea credincioşilor. Figurile exaltate sînt cel mai adesea cele ale călugărilor sau eremiţilor, fiind recrutate mult mai rar decît în veacurile precedente din rîndul clerului secular sau al episcopatului. În plus, sfinţenia lor se prezintă ca o virtute primită în acelaşi timp pe cale ereditară — cea mai mare parte a sfinţilor epocii carolingiene provin din familii aristocratice — şi prin predestinare divină. Plini în permanenţă de har, ei apar ca nişte fiinţe de excepţie, vrednice de toată admiraţia, dar care nu pot fi imitate. Pe scurt, sînt mai degrabă meteoriţi spirituali decît modele. Nu pentru că nevoinţele lor se disting prin caracterul lor excesiv, acestea sînt, dimpotrivă, marcate de simţul măsurii, iar diavolul nu ocupă decît un loc limitat în viaţa acestor sfinţi. Ei sînt însă aleşi de Dumnezeu pentru a fi sfinţi, aşa cum alţii au fost predestinaţi la damnare. Voinţa oamenilor nu poate schimba nimic din aceste hotărîri. Este, de altfel, semnificativ că una din puţinele chestiuni teologice ce au suscitat controverse lungi şi aprinse în secolul al IX-lea a fost cea a predestinării, deschisă de călugărul saxon Gottschalk. Acesta, înnegrind vederile deja pesimiste ale sfîntului Augustin asupra problemei în discuţie, afirma că există o predestinare particulară a fiecărui om spre viaţă sau spre moarte. Condamnat ca eretic în anul 848, el a fost totuşi sprijinit de numeroşi abaţi şi episcopi, de-abia în 860 un sinod putînd găsi, la instigarea lui Hincmar, o soluţie de compromis care, fără să nege preştiinţa divină, subliniază voinţa mîntuitoare a lui Dumnezeu şi universalitatea răscumpărării. Dar înverşunarea discuţiilor ce au agitat clerul cu această ocazie a pus în evidenţă dificultatea, resimţită chiar de cele mai ascuţite spirite ale vremii, de a concepe rolul libertăţii umane şi acţiunea harului.

Pe de altă parte, ideea cea mai răspîndită despre Dumnezeu — Judecător suveran şi forţă transcendentă — favoriza mai mult teama reverenţioasă decît efuziunile inimii. Însăşi aşteptarea escatologică, atît de importantă

pentru creştinismul primelor secole, pare să-şi piardă din intensitate în epoca carolingiană, cu excepţia mediilor monastice. Desigur, clerul secolelor al VIII-lea şi al IX-lea a cunoscut îndeaproape *Apocalipsa* comentată în Spania de Beatus de Liebana, în Italia de Ambrozie Autpert şi în lumea franică de Alcuin şi Walafrid Strabon. Ceea ce frapează însă este faptul că, dintre toate temele vehiculate de această carte profetică, majoritatea autorilor timpului a fost sensibilă mai ales la cea a Ierusalimului ceresc considerat ca un model ideal al Bisericii. Departe de a provoca tulburare sau nelinişte, meditaţia asupra viitorului lumii a întărit certitudinea cu privire la ordinea fixă aşezată de Providenţă atît în istorie cît şi în universul fizic. În această perspectivă, Parusia apărea mai puţin ca un eveniment exaltant sau tragic, cît ca o sancţiune necesară a planului lui Dumnezeu privitor la creaţie. Această spiritualitate influenţa practicile clerului, dacă nu era cumva o reflectare a acestora. Cei mai buni dintre clerici îşi consacrau energia restabilirii respectării regulilor şi demnei celebrări a cultului. În ansamblu, Biserica vremii pare mai puţin atentă la întoarcerea glorioasă a Mîntuitorului, cît dornică să contribuie, în domeniul său, la realizarea marelui proiect al suveranilor carolingieni: acela de a face ca ordinea să domnească pretutindeni.

Între secolele al VIII-lea şi al X-lea dispare cu desăvîrşire o anumită concepţie asupra credinţei creştine, caracterizată prin dimensiunea sa misterică şi prin aşteptarea sfîrşitului timpului. Această concepţie cedează locul unui ansamblu de reprezentări şi practici de o inspiraţie sensibil diferită. A nu vedea în acest proces, aşa cum s-a întîmplat adesea, decît o degradare a spiritului religios, este o atitudine ce nu-l poate mulţumi pe istoric. Acesta nu trebuie să emită judecăţi de valoare, ci să constate dacă nu cumva din impactul creştinismului asupra spiritelor fruste şi concrete nu s-a născut un nou mod de raportare la divin. Descoperirea istoricităţii lui Christos, valorizarea vieţii morale, importanţa acordată riturilor şi gesturilor constituie fundamentele unei spiritualităţi ce nu se va împlini decît în secolele următoare.

II

Epoca monastică şi feudală

(sfîrşitul secolului al X-lea — secolul al XI-lea)

Pe plan politic, deceniile din jurul anului o mie sînt marcate de destrămarea — mai mult sau mai puţin rapidă în funcţie de zone — a sistemului politic carolingian precum şi de apariţia unor noi instituţii feudalo-vasale. Ele corespund, aproximativ, „primei vîrste feudale", după formula lui Marc Bloch. În domeniul religios, această epocă poate fi caracterizată de influenţa crescîndă exercitată de spiritualitatea monastică asupra întregului popor creştin. Cele două stări de fapt nu sînt lipsite de relaţii între ele: Biserica epocii carolingiene era, înainte de toate, o biserică seculară, condusă de suveran şi episcopii ce aveau autoritate asupra călugărilor din cadrul diocezei lor. În urma marilor răsturnări ce au loc în Occident între sfîrşitul secolului al IX-lea şi mijlocul secolului al X-lea, ordinul sacerdotal va cunoaşte un profund declin. Procesul secularizării, început deja în secolul al IX-lea, se va accelera o dată cu ascensiunea feudalităţii. Patrimoniile bisericeşti au fost adesea delapidate de către prelaţi nevrednici sau acaparate de laici pofticioşi, iar felul de viaţă al clericilor se va apropia din ce în ce mai mult de cel al credincioşilor. În marea lor majoritate, episcopii, proveniţi din familii aristocratice şi puşi în funcţii din raţiuni politice şi economice înainte de toate, trăiau ca mari seniori şi se comportau mai mult ca nişte magnaţi decît ca nişte oameni ai Bisericii. Chiar atunci cînd îşi păstrau o

anumită demnitate morală — cum a fost adesea cazul în Imperiu în epoca ottoniană —, ei erau cu totul acaparaţi de sarcinile gestiunii bunurilor lor pămînteşti şi de responsabilităţile politice pe care suveranii şi nobilii le lăsau bucuroşi în grija lor. Clerul rural, constituit în mare parte din iobagi eliberaţi pentru a fi slujitori ai cultului în bisericile construite de stăpînii lor, nu strălucea nici prin moravuri şi nici prin educaţie. Mulţi preoţi erau căsătoriţi sau trăiau în condiţii maritale. În majoritate, ei exercitau cîte o meserie: la ţară, ei lucrau pămîntul care constituia zestrea funciară a bisericii parohiale şi trăiau la un loc cu ţăranii. În oraşe, la Milano de exemplu, la jumătatea secolului al XI-lea, se dedau la tot felul de activităţi profane, cum sînt traficul de bani, jocurile de noroc, vînătoarea etc. Programul de viaţă comună impus de reformatorii carolingieni clerului urban nu a fost complet abandonat, dar în multe locuri disciplina comunitară slăbeşte considerabil.

Mănăstirile au fost atinse în aceeaşi măsură de această evoluţie. O parte dintre ele, încredinţate unor abaţi laici sau exploatate de avocaţi fără scrupule, nu vor scăpa declinului. Totuşi, monahismul este cel care rezistă cel mai bine în viltoarea acestei crize profunde, care pune sub semnul întrebării însăşi existenţa Bisericii, ameninţată de descompunere atît din pricina secularizării clerului, cît şi prin răspîndirea sistemului bisericii private. În inima acestor *dark ages*, abaţii precum Sankt Gall, Monte Cassino sau Saint Riquier vor reuşi, de bine de rău, să-şi menţină atît respectul faţă de regulă cît şi o celebrare cuviincioasă a cultului divin. Oricum, călugării au fost primii care şi-au venit în fire: în Burgundia, unde Cluny este întemeiată în 909; în Lorena, unde Gorze (din 933) şi Brogne (în jur de 950) au fost centre active de revigorare; în sfîrşit, în Anglia, unde eforturile sfîntului Ethelwold vor fi încununate spre 970 de promulgarea unei *Regularis concordia*, cartă a monahismului insular unificat şi reformat. După anul o mie, mişcarea a cuprins şi Europa meridională: Saint Victor din Marsilia devine centrul unei importante federaţii monastice care va iradia pînă în Italia,

în timp ce sub influenţa abaţiei de la Fruttaria, lîngă Torino, curentele reformatoare vor pătrunde în ţările germanice prin intermediul abaţiilor Saint Blaise şi Siegburg. Remarcabil este faptul că această mişcare nu este declanşată de voinţa unei puteri centrale, aşa cum se întîmplase cu reformele religioase din epoca carolingiană. Reîntoarcerea la fervoarea antică nu este consecinţa unui program administrativ de regularizare, ci expresia aspiraţiilor profunde către reînnoirea spirituală ale societăţii monastice.

Semnificativ este faptul că, în numeroase cazuri, aceste mănăstiri fuseseră fondate sau reformate din iniţiativa episcopilor sau a unor importanţi laici. Toţi creştinii acelor vremuri erau într-adevăr convinşi de eminenta demnitate a monahismului şi de superioritatea sa în raport cu alte stări de viaţă. Într-o epocă în care construirea unei biserici era considerată ca cea mai meritorie faptă, instalarea, aici, a unei comunităţi religioase a cărei rugă să fie plăcută lui Dumnezeu părea a fi cu deosebire indicată. La aceste motivaţii de ordin spiritual se adaugă altele, legate de condiţiile vieţii politice şi sociale în Occidentul post-carolingian. În timpul lui Carol cel Mare şi al succesorilor săi imediaţi, posesiunea şi fondarea unor mănăstiri erau unele din atributele suveranilor. În abaţiile regale sau imperiale, ca Saint-Denis, Farfa sau Fulda, rugăciunile adresate lui Dumnezeu erau pentru ei. Căpeteniile principatelor teritoriale care se ridică, începînd cu secolul al X-lea, pe ruinele Imperiului carolingian reiau pe socoteala lor, o dată cu toate celelalte, această prerogativă regală: în Normandia, în Flandra şi în Catalonia sau în ducatul Benevento se construiesc în această perioadă mănăstiri impunătoare, confirmînd în ochii tuturor puterea ducilor şi conţilor, autonomi de acum înainte.

Pe de altă parte, noua societate care se edifică în cadrul feudal îşi însuşise ideologia celor trei funcţii ale căror prime menţiuni pentru Evul Mediu coboară cu exactitate pînă în secolul al X-lea. Potrivit episcopului Adalberon de Laon care, la începutul secolului al XI-lea, a dat o formu-

lare deosebit de clară acestei viziuni de ansamblu asupra raporturilor între grupurile sociale, poporul creştin este unul în ochii lui Dumnezeu, în virtutea botezului primit de toţi; dar, referindu-se la organizarea cetăţii terestre, el o structurează de fapt în trei „ordine": *oratores* care se roagă, *bellatores* care luptă şi *laboratores* care muncesc. Fiecare dintre aceste grupuri îndeplineşte o funcţie specifică, nici unul neputînd trăi fără celelalte. În această societate solidară bazată pe tripartiţia funcţională, clerul ocupă un loc de cinste; într-adevăr, el este aşezat în fruntea enumerării, acesta fiind semnul iniţiaţiei de onoare. Dar, din perspectiva noastră, este mai interesant să relevăm faptul că această clasificare consacră utilitatea socială a rugăciunii, indispensabilă asigurării supravieţuirii şi mîntuirii lumii. Deşi primele sale formulări se găsesc în texte redactate de episcopi, schema tripartită trebuia să favorizeze mai ales călugării care, în ochii oamenilor acelor vremuri, erau cei ce se rugau cel mai mult şi mai bine. În măsura în care ea instituie într-un *ordo* pe cei specializaţi în rugăciune, această taxinomie reflectă una din tendinţele caracteristice ale mentalităţii timpului, care constă în a face din călugăr o categorie aparte, situată în afara vieţii profane. Adevăraţii *viri religiosi* sînt creştinii care trăiesc în afara lumii şi se sfinţesc aducînd mulţumiri şi laude Domnului. În epoca feudală, principalele centre spirituale ale Occidentului au fost comunităţile de bărbaţi şi de femei care au practicat împreună creştinismul, la un nivel de perfecţiune inaccesibil credincioşilor de rînd. De acum şi pînă în secolul al XIII-lea, toate mişcările spirituale în sînul Bisericii vor avea ca punct de plecare sau ca scop întemeierea de ordine religioase.

Schema tripartită nu pune în valoare numai funcţia rugăciunii; ea evidenţiază, de asemenea, două categorii diferite în cazul laicilor: războinicii şi lucrătorii sau, pentru a vorbi în concordanţă cu realităţile sociale ale timpului, seniorii şi ţăranii. Faptul că primii sînt numiţi în ierarhia funcţiilor înaintea celorlalţi nu este deloc fortuit: această clasificare confirmă că dacă, în societatea creştină a epocii

feudale, clericii trec înaintea laicilor, în cazul acestora din urmă seniorii îi precedă pe oamenii lor. Întîietate nicidecum teoretică pentru că puternicii acestei lumi beneficiau de o așezare privilegiată în biserică, atît în timpul vieții pentru a asculta liturghia, cît și după moarte, pentru înmormîntare. Iar în fiecare duminică, la sfîrșitul slujbei, nu preotul era cel care venea la stăpînul locului pentru ca acesta să sărute corporalul? Mai mult, atitudinile religioase fundamentale au fost marcate de influența clasei feudale care-și va impune modelele întregii societăți, chiar și în domeniul spiritual. Gestul însuși al rugăciunii — mîinile împreunate — care se va generaliza între secolele al X-lea și al XII-lea, reproduce pe cel al vasalului care prestează omagiu stăpînului său. În ceea ce privește ritualul investiturii episcopale sau abațiale, acesta se apropie în asemenea măsură de cel al investiturii cu un fief, încît sfîrșește prin a se asimila acestuia din urmă.

Dacă aristocrația laică se distinge cu claritate de masa lucrătorilor, ea trăiește în schimb într-o strînsă simbioză cu clerul și, mai ales, cu călugării. Seniorii și monahii au în comun faptul de a fi stăpîni ai pămîntului și de a nu-l munci cu mîinile lor. Pe de altă parte, majoritatea călugărilor din ordin proveneau din familii nobile: într-adevăr, în multe mănăstiri, copiii oferiți de părinții lor ca *oblat* nu erau acceptați decît dacă aveau o dotă; în plus, pentru a putea citi în latină trebuia să ai studii, ceea ce nu era posibil în acea epocă — cu cîteva ilustre excepții — decît în mediul seniorial. De asemenea, abațiile și mănăstirile au fost refugii pentru mezinii și mezinele de ascendență aristocratică care au găsit în instituția monastică o soluție pentru problemele lor succesorale. În sfîrșit, Biserica considera că nobleța sîngelui conferă prestigiu sacral și creează o predispoziție naturală pentru sfințenie: „acela care se trag dintr-o familie bună au puține șanse să degenereze" în viața religioasă, scria un cronicar monastic al secolului al XI-lea[17]. Evaluăm prin toate aceste indicii legăturile strînse care uneau mediul seniorial și lumea mănăstirească. Rodul acestei întîlniri este o spiritualitate

monastică și feudală în același timp; care a marcat în mod hotărîtor viața religioasă a societății occidentale pînă la începutul secolului al XII-lea, și ale cărei efecte se vor face simțite pînă la sfîrșitul Evului Mediu.

1. SPIRITUALITATEA MONASTICĂ

În secolele al X-lea și al XI-lea, toți călugării din Occident urmau regulile sfîntului Benedict, astfel încît putem vorbi de monahism ca despre o entitate. În practică, acesta nu excludea o anumită supleță, chiar o relativă diversitate de la o abație la alta, adaptarea regulei la condițiile locale și la intențiile fondatorilor fiind asigurată de obiceiurile care îndrumau concret existența cotidiană. Dar cea care fixa marile principii și formele vieții religioase era regula benedictină, venerată și intangibilă. Acest monolitism, impus de legislația carolingiană, era perfect adaptat unei societăți încă simple și statice.

A. Rugăciune și liturghie: exemplul dat de Cluny

Fascinația pe care viața și spiritualitatea monastică o exercită este înglobată sensibil într-o civilizație pentru care actul religios prin excelență era cultul oferit lui Dumnezeu. „În această societate creștină nici o funcție de interes colectiv nu părea mai indispensabilă decît cea a organismelor spirituale. Să nu ne înșelăm: în calitatea lor spirituală. Rolul caritabil, cultural, economic al marilor capitluri catedrale și al mănăstirilor a putut fi, în fond, considerabil. Pentru contemporani, el nu era decît auxiliar."[18] Adevărată cetatelă a rugăciunii, mănăstirea este prin excelență locul unde Dumnezeu este adorat.

Nu a fost întotdeauna așa și sfîntul Benedict însuși nu a acordat un loc privilegiat vieții liturgice. Pentru el,

călugărul era un penitent înainte de toate, intrat în viața religioasă pentru a-și plînge păcatele și pentru a se afla sub îndrumarea spirituală a abatelui. Epoca carolingiană, în special o dată cu Benedict de Aniana, este cea în care funcția rugăciunii a devenit precumpănitoare în monahism. Această tendință este împinsă pînă la ultimele consecințe în prima epocă feudală, și în special la Cluny. Întemeiată în 910 de către abatele Bernon cu sprijinul ducelui Guillaume de Aquitania, această mănăstire burgundă nu a întîrziat să-și extindă influența asupra unei bune părți a Occidentului, din Anglia pînă în Italia. Legată direct de Biserica romană, ea va constitui, de la sfîrșitul secolului al X-lea pînă la începutul secolului al XII-lea, congregația religioasă cea mai importantă a creștinătății și, grație unei succesiuni de abați remarcabili, influența sa a fost însemnată pentru toate mediile societății. Desigur, monahismul epocii feudale este departe de a fi redus le Cluny; și alte tradiții spirituale vor persista, în special în Germania și în Italia. Dar nu este exagerat să vedem în Cluny expresia cea mai autentică a aspirațiilor spirituale ale societății feudale.

Deși clunisienii erau benedictini ca și ceilalți călugări din acea vreme, ritmul și organizarea vieții lor sînt, în bună parte, originale. Astfel, atunci cînd sfîntul Benedict fixa la patruzeci numărul psalmilor recitați în fiecare zi la sfîrșitul secolului al XI-lea, la Cluny se spuneau două sute cincisprezece. Regula prevedea lectura unei psaltiri pe săptămînă. Pe vremea abatelui Odilon, întreaga Biblie trebuia citită în decursul unui an[19]. În sfîrșit, dispozițiile fondatorului instituiau un echilibru aproximativ între diversele aspecte ale vieții monastice: patru ore pentru lectura textelor sacre și a autorilor ecleziastici (*lectio divina*), trei ore și jumătate pentru liturghie și șase ore pentru lucru. În mănăstirile clunisiene, acesta din urmă era redus la cîteva activități simbolice și foarte scurte, majoritatea timpului fiind consacrată rugăciunii liturgice și lecturii meditate a Scripturii.

Această preponderență a lui *Opus Dei* se manifestă mai

ales printr-o lungire a slujbei. Lecțiuni foarte lungi — extrase din textele Bibliei și ale Părinților — se intercalau între părțile cîntate. Pe de altă parte, dacă Cluny nu a inventat slujbele suprarogatorii, adică slujbele suplimentare și care nu erau cerute de regulă, ea le-a generalizat în schimb și le-a difuzat în așezămintele aflate sub ascultarea sa; versete și colecte s-au adăugat psalmilor, în *Trina oratio* de exemplu, recitată în onoarea Treimii. Se înmulțesc în aceeași măsură sufragiile (un antifon, un verset, o rugăciune), litaniile etc. În sfîrșit, liturghia se îmbogățește cu gesturi și acțiuni ce au ca scop accentuarea caracterului dramatic: o parte a psalmilor era recitată stînd pe jos și atunci cînd se citea Evanghelia Patimilor, în vinerea sfîntă, doi călugări luau bucăți de stofă puse pe altar și le sfîșiau la lectura cuvintelor: *Diviserunt sibi vestimenta sua*. Slujba s-a extins în spațiu deopotrivă, iar liturghia a devenit peregrinantă: în secolul al IX-lea deja, la Saint-Riquier, în timpul marilor sărbători, călugării mergeau în cortegiu de la biserica abațială la alta. La Cluny, o procesiune solemnă îi purta de două ori pe zi de la bazilică la biserica Sfînta Maria unde se ținea slujba de vecernie.

Pe lîngă slujba care era psalmodiată în cor, liturghia ocupa un loc important în viața și spiritualitatea călugărilor. La Cluny se făceau două liturghii conventuale în fiecare zi: cea de dimineață celebrată la Sfînta Maria și marea liturghie cîntată din altarul principal al bazilicii, după sextă. Și aici, amplificații liturgice erau posibile și frecvente: cîntarea de la *introit* repetată de trei ori, dezvoltarea lui *kyrie* și mai ales adăugarea la *Alleluia* a unei proze și a unei secvențe, texte versificate care explicau în termeni lirici sensul misterului pe care punea accent liturghia zilei. La aceasta se adăugau liturghiile private, spuse de acei călugări care erau preoți — adică majoritatea în marile abații — și pentru care a trebuit să se multiplice altarele, și deci capelele laterale din jurul deambulatoriului. Aceste ceremonii erau însoțite de tămîieri și stropiri cu apă sfințită. Toate acestea au contribuit la crearea unei alianțe sacre care, prin fastul

celebrărilor, trebuia să permită sufletului să ajungă, fără nici un fel de obstacol, la supranatural. Rugăciunea individuală nu era neglijată, iar călugării nu erau împiedicați să participe, în același timp, la toate slujbele. Dar rugăciunea liturgică și comunitară a rămas totuși esențialul: cortegii de călugări se succedau în cor ca niște batalioane pe linia de foc, căutînd să aducă lui Dumnezeu laudă neîncetată și o jertfă care să-I fie pe plac. Doar realizarea acestui mare proiect dădea o justificare poverii din ce în ce mai grele a practicilor religioase rituale.

În spiritualitatea monastică a epocii feudale, rugăciunea liturgică nu este numai un act de slăvire, dar și unul de intercesiune și cerere. În jurul anului o mie, asistăm într-adevăr pretutindeni la o multiplicare spectaculoasă a liturghiilor votive, celebrate cu intenții speciale. La Cluny, prima din cele două liturghii conventuale era cîntată întotdeauna pentru defuncți. La utrenie, patru psalmi erau recitați pentru apropiații abației, alții pentru rege etc. Rugăciunile pentru morți erau din ce în ce mai dese și părți întregi ale slujbei erau spuse pentru ei. De altfel, abatele Odilon va fi cel care, la sfîrșitul secolului al X-lea, va institui sărbătoarea comemorării credincioșilor defuncți, sau ziua morților, pe doi noiembrie. Mai mult, existau lanțuri de rugăciune între mănăstiri, care-și comunicau pomelnicele înscriind numele călugărilor care tocmai muriseră în abațiile asociate, pentru a-i pomeni în rugăciunile lor. De asemenea, puteau fi înscriși binefăcători laici, suverani sau granzi. Era o onoare rîvnită și care merita marile sacrificii materiale făcute în acest scop, în special sub forma donațiilor pioase. Pentru a asigura această funcție de intercesiune în lume, călugării căutau colaborare și sprijin. De unde importanța crescîndă a cultului liturgic al sfinților: la Cluny, sanctoralul gregorian s-a îmbogățit cu numeroase slujbe pentru sfinți francezi; în fiecare zi se recita slujba tuturor sfinților, iar marea liturghie era precedată de lectura litaniilor. În ziua sărbătorii lor, se citeau în întregime patimile lor — dacă era vorba de un martir — sau viața lor, în cazul unui mărturi-

sitor. Textul care trebuia citit cu această ocazie — acesta este sensul cuvîntului legendă — ocupa primele opt lecțiuni ale utreniei, iar în el se implora în mod deosebit sprijinul acestor sfinți.

În ultimă analiză, semnificația acestei liturghii, solemnă și exuberantă în același timp, nu poate fi înțeleasă decît dacă privim rugăciunea monastică ca pe o armă. Înainte de toate, călugărul se slujește de ea împotriva lui însuși pentru a combate tentațiile și în special *acedia*, acest plictis spiritual care-i pîndește pe cei care aspiră la perfecțiune mai mult decît pe ceilalți. Urmînd cu bărbăție calea îngustă a practicii religioase ordonate, el poate dejuca totuși capcanele pe care „dușmanul străvechi", adică Demonul, i le întinde. Îi rămîne atunci să poarte lupta cotidiană care constă în a scăpa de la damnare și de la focul veșnic cît mai multe suflete, și aceasta prin rugăciune. Această luptă de fiecare clipă împotriva forțelor răului dă naștere unor roade spirituale diverse, de care comunitatea creștină beneficiază în virtutea reversibilității meritelor: odihna sufletului asigurată defuncților și în special sufletelor din purgatoriu, pacea celor care trăiesc, fecunditatea pămîntului, victoria regilor și prinților fondatori. Școală a serviciului divin, mănăstirea este și locul unde se obține, prin puterea rugăciunilor, harul supranatural care se răsfrînge asupra întregii societăți.

B. *Viața îngerească și disprețul față de lume*

Am avea o viziune inexactă dacă am reține din spiritualitatea monastică a secolelor al X-lea și al XI-lea numai locul pe care-l ocupă rugăciunea și lupta împotriva forțelor răului. Dacă viața mănăstirească părea oamenilor din acea vreme superioară a tot ceea ce pămîntul oferea mai măreț și mai bun, aceasta este pentru că ea constituia o stare privilegiată, permițînd întoarcerea creaturii la Creatorul său printr-o slujire credincioasă a acestuia din

urmă. Desigur, această comuniune cu locuitorii cerului nu urma să se realizeze deplin decît la sfîrşitul veacurilor, dar ea începea deja în această lume. Călugărul medieval este, aşa cum bine a arătat J. Leclercq, animat de dorinţa de Dumnezeu şi a patriei cereşti[20]. Prin rugăciunea liturgică, el se străduieşte să alăture vocea sa corurilor îngereşti; prin practicarea ascezei şi a mortificării, el caută să ducă o viaţă îngerească, departe de plăcerile şi tentaţiile acestei lumi. Mănăstirea unde se practică o respectare ordonată a normelor religioase devine o anticipare a paradisului, un pic de cer coborît pe pămînt.

Această dimensiune escatologică a monahismului ne permite să înţelegem locul pe care-l ocupă lectura şi meditaţia *Bibliei* în spiritualitatea sa. Vechiul Testament joacă în acest cadru un rol important în măsura în care vedem aici o prefigurare a ultimei faze a istoriei mîntuirii, inaugurată de Întrupare: faţă de Parusie, adică întoarcerea plină de slavă a lui Christos la sfîrşitul veacurilor, poporul lui Dumnezeu se găseşte în aceeaşi situaţie precum odinioară Israel în faţa întrupării Messiei. În istoria poporului evreu, se caută totuşi mai puţin modele morale, aşa cum a fost cazul în epoca carolingiană, cît atitudini spirituale legate de climatul de tensiune privitor la sfîrşitul lumii, care a caracterizat viaţa religioasă a călugărilor din acea vreme. Într-adevăr, pentru aceştia din urmă nu era vorba numai de o temă literară, iar căutarea lui Dumnezeu se înscria în programul lor cotidian: oare *lectio divina* nu avea ca scop acela de a conduce spiritul spre meditaţie pentru a-l îndrepta încă din lumea aceasta către contemplarea misterului divin?

Aşteptarea escatologică s-a tradus, de asemenea, la călugări printr-o voinţă de purificare personală şi colectivă, care a stat la originea majorităţii mişcărilor reformatoare ale epocii. Mari abaţi precum Guillelmo de Volpiano sau sfîntul Petru Damian au fost animaţi de dorinţa arzătoare de a face din lumea monahală o societate perfectă, veritabilă anticipare în această lume a Împărăţiei lui Dumnezeu. Această tendinţă s-a manifestat cu o

claritate deosebită la Cluny, în secolul al XI-lea. Fără a exagera, spiritualitatea clunisiană poate fi calificată ca triumfalistă, în măsura în care noţiunile de păcat şi răscumpărare i-au fost mai puţin familiare decît contemplarea gloriei şi majestăţii divine. Desigur, nu din întîmplare sfîntul Hugo a eliminat din cîntul *Exultet* cuvintele: *o felix culpa!*, exaltare paradoxală a greşelii lui Adam, considerată ca punct de plecare al Mîntuirii. Într-un climat spiritual impregnat mai mult de misterul Transfigurării decît de cel al Întrupării şi în care mănăstirea apărea ca anticamera cerului, semnificaţia acestui realism supranatural nu mai era înţeleasă. Concepţiile artistice de la Cluny, şi ale călugărilor negri în general, relevă aceeaşi stare de spirit: nimic nu este prea frumos, nici prea luxos pentru casa Domnului, unde strălucirea aurului, sclipirea lampadarelor şi parfumul tămîiei contribuie în a da celui care intră în ea o presimţire a splendorilor curţii cereşti.

Considerîndu-se avangarda poporului lui Dumnezeu ajunsă deja la porţile Împărăţiei, călugării au avut uneori tendinţa de a devaloriza celelalte stări de viaţă din sînul Bisericii. Convinşi că deţin garanţia mîntuirii, ei cheamă cei mai buni creştini, şi în special marii laici, să li se alăture în liniştea mănăstirii pentru a îmbrăţişa viaţa monastică. Se va constitui astfel în cadrul abaţiilor o nouă aristocraţie spirituală, puţin diferită în recrutarea sa de cea care, în aceeaşi epocă, îşi impunea autoritatea celor umili în sînul societăţii profane.

Înţelegem, de aceea, faptul că numeroase texte spirituale medievale prezintă intrarea în mănăstire ca un eveniment la fel de important, dacă nu mai important decît botezul. Nu este oare mănăstirea memorialul Ierusalimului istoric, pînă în anumite elemente ale arhitecturii sale şi, în acelaşi timp, prefigurarea Ierusalimului ceresc? Locuitorii ei îşi trag demnitatea din cea a fiilor Sionului şi beneficiază de haruri proprii locurilor sanctificate de viaţa Domnului. Convertirea pe care profesiunea religioasă o implică este resimţită ca o depăşire a condiţiei terestre. A deveni călugăr înseamnă simultan revenirea la starea originară

de perfecţiune şi anticiparea vieţii viitoare; înseamnă de asemenea refuzul lumii, pentru edificarea omului nou chemat să stea în apropierea lui Dumnezeu.

Cealaltă faţă a acestei aspiraţii către „cele de sus" este tendinţa, foarte marcată la majoritatea autorilor spirituali ai acelei vremi, de a le dispreţui pe „cele de jos". Lucrări recente, în special cele ale lui R. Bultot, au pus cu insistenţă accentul pe această devalorizare sistematică a realităţilor temporale şi carnale, care merge mult mai departe de o simplă punere în gardă împotriva abuzurilor rezultate din folosirea fără măsură a bunurilor acestei lumi. Sfîntul Anselme, Jean de Fécamp, Bernard de Morlaas şi mulţi alţii încă au proslăvit în tratatele lor dispreţul faţă de lume (*contemptus mundi*) şi au făcut o apreciere fundamental pesimistă a realităţilor temporale, activităţilor terestre şi iubirii umane, adică a vieţii profane în ansamblul său. În schimb, aceiaşi autori exaltă viaţa monastică, prezentată ca forma autentică a experienţei creştine şi singura cale de mîntuire. Într-adevăr, în ochii lor lumea este plină de iluzii şi de ocazii de a păcătui. Este deci mai bine să renunţi la creaturi şi să trăieşti pe acest pămînt ca pelerin şi străin: exilul este cel prin care se cîştigă Împărăţia. Autorii spirituali ai secolului al XI-lea sînt convinşi că există o incompatibilitate absolută între viaţa religioasă şi grijile, ocupaţiile şi treburile lumeşti. Numai liniştea mănăstirii şi disciplina ordonată garantează *otium*, adică seninătatea care face posibilă viaţa interioară.

Această viziune asupra lumii se sprijină pe un teocentrism absolut: din moment ce Dumnezeu reprezintă tot binele, este zadarnic să cauţi realităţile pămînteşti care sînt dezamăgitoare şi prezintă riscul păcatului: „Sensibilă numai la disproporţia dintre Dumnezeu şi fiinţa finită, spiritualitatea monastică o elimină pe aceasta din clasa valorilor fără a se întreba asupra esenţei şi semnificaţiilor sale proprii" (R. Bultot)[21]. Condamnarea „lumii", care constituie una dintre temele majore ale Evangheliei sfîntului Ioan, este interpretată de autorii monastici ca o judecată negativă asupra ansamblului creaţiei.

O asemenea neîncredere, pentru a nu spune mai mult, în realităţile umane poate părea într-adevăr surprinzătoare pentru cel care trăieşte în secolul al XX-lea, mai ales dacă acesta face referinţă, cu titlu comparativ, la unele decrete fundamentale ale Concliului Vatican II. Rolul istoricului nu este acela de a opune aceste texte celor ale călugărilor din epoca feudală, ci de a căuta să înţeleagă şi să explice contradicţiile lor, care nu sînt numai aparente. În această privinţă, este esenţial să ne dăm seama că autorii spirituali ai secolului al XI-lea erau tributari propriei lor lecturi a *Bibliei*: în *Vulgata*, opoziţiile scripturistice erau întărite şi sărăcite de traducerile inadecvate; astfel, antiteza semitică între Trup şi Spirit este redusă la un antagonism între corp şi suflet, cu toate că ea acoperă de fapt realităţi mult mai complexe. Pe de altă parte, ei au reluat pe socoteala lor prea des şi fără discernămînt concepţii filosofice ale Antichităţii, vehiculate de literatura patristică, cum este definiţia ascezei ca o căutare a insensibilităţii, inspirată în egală măsură din stoicism şi din Evanghelie, sau opoziţia platoniciană între contemplare şi acţiune. Nivelul scăzut al culturii medievale nu a permis operarea selecţiei care se impunea în cadrul acestei moşteniri heteroclite.

Pe de altă parte, anumite concepte fundamentale ale spiritualităţii monastice nu sînt lipsite de ambiguitate: este oare „viaţa îngerească" atît de slăvită de autorii spirituali, o simplă aspiraţie la unitatea în Dumnezeu, sau este ea, în egală măsură, refuz al condiţiei umane, şi în special al sexualităţii? Preluînd literal diverse pasaje din sfîntul Augustin — unul dintre autorii cei mai citiţi ai acestor vremuri —, călugării s-au lăsat uneori antrenaţi pe panta gnosticismului, şi chiar a dualismului, spre care îi îndemna experienţa lor ascetică. Într-adevăr, pentru ei lumea nu este decît o realitate fără consistenţă proprie, simplă reflectare degradată a unei lumi cereşti care constituie modelul său adevărat. În istoria sa, ceea ce se construieşte este mai puţin demn de a fi reţinut decît ceea ce o apropie de sfîrşitul său. Ţinînd de tranzitoriu şi contingent, creatul

nu trebuie să suscite nici ataşament, nici chiar stimă, ci dispreţ şi fugă. Repudiind lumea terestră, spiritualitatea monastică a secolului al XI-lea a aruncat, într-un fel, răul în afara omului pentru a-l situa în lucruri, conferindu-i astfel o realitate obiectivă şi imediată. Departe de a desfiinţa duşmanul, ea nu a făcut decît să-i întărească influenţa asupra spiritelor.

Ar trebui totuşi nuanţată partea definitivă şi tranşantă pe care judecăţile despre lume ale unui număr de autori spirituali monastici o pot avea, luînd în considerare motivele care au călăuzit aceste judecăţi. Într-adevăr, condamnarea fără drept de apel a realităţilor pămînteşti se situează în general într-un context polemic. Majoritatea scrierilor privind dispreţul faţă de lume au fost redactate în secolul al XI-lea şi la începutul celui de-al XII-lea, într-o epocă în care lupta împotriva simoniei stătea pe primul plan al preocupărilor; or, valorile profane erau atît de mult cinstite de către clericii simoniaci încît era inutil să li se amintească importanţa acestora. Mai mult, în miezul luptei duse de forţele vii ale Bisericii pentru a o scoate pe aceasta din urmă de sub autoritatea împăraţilor şi a o scăpa de disoluţia feudală, fuga de lume propusă de călugări părea mai puţin o evaziune în afara vieţii sociale şi acţiunii temporale, cît o chemare la judecată a anumitor structuri opresive care puneau piedică avîntului religios şi caritătii. În acest caz, *contemptus mundi* traduce adesea „refuzul compromisului cu o societate politică mai puţin creştină poate decît cel mai laic dintre statele noastre"[22]. Sfîntul Anselme, de exemplu, autor al unui tratat pe această temă, face o severă critică a domesticirii prelaţilor de către regele Angliei şi a violenţei necontrolate a ordinului cavalerilor. În acest caz concret, „dispreţul faţă de lume" este mai degrabă expresia respingerii unei societăţi decît cea a unei deprecieri sistematice a realităţilor profane.

E bine pe de altă parte să ne întrebăm cam ce putea reprezenta lumea pentru omul primei epoci feudale, independent de orice influenţă ideologică transmisă de cultură. În orice loc ar fi privit, el nu vedea în jurul lui

nimic altceva decît violenţă şi nedreptate, şi îi era foarte greu să perceapă valori pozitive în cadrul societăţii profane: puţine căsătorii întemeiate pe iubire, nici un fel de cultură laică vrednică de acest nume, nici un progres tehnic sau ştiinţific. Statul însuşi constituia mai puţin forma politică a cetăţii temporale, cît un ordin sacral culminînd în persoana împăratului sau a regelui, uns al lui Dumnezeu şi reprezentant al Său pe pămînt. Astfel, faimoasa Ceartă a Investiturilor care, la sfîrşitul secolului al XI-lea şi începutul celui de-al XII-lea, punea faţă în faţă papii şi suveranii germanici, nu este — aşa cum se spune prea des — un conflict între puterea spirituală şi autoritatea laică, ci o luptă înverşunată între două sacralităţi rivale. Într-o lume a cărei ordine era fixată de Providenţă iar organizarea politică şi socială impusă de modele transcendente, însăşi noţiunea de temporal nu avea sens. Nu vom putea deci reproşa călugărilor că au fost incapabili să elaboreze o spiritualitate pentru laici „din moment ce nu există laicat, în lipsa unei lumi care să permită înţelegerea specificităţii acestuia"[23].

În cele din urmă, nici călugării, nici chiar eremiţii care par totuşi să fi practicat dispreţul lumii *à la lettre*, nu au fost în practică total străini sau ostili realităţilor umane. Devalorizarea incontestabilă a realităţilor pămînteşti în spiritualitatea monastică a fost temperată adesea de un simţ profund al lucrurilor şi oamenilor. Abaţiile epocii feudale nu au întors spatele vieţii sociale: în marile mănăstiri germanice şi în Franţa chiar, în micile schituri, mulţi copii ai aristocraţiei primeau o instrucţie elementară, fără a fi neapărat destinaţi carierei ecleziastice. Spiritualitatea clunisiană, pe de altă parte, nu cerea individului să renunţe a fi el însuşi, ci să-şi consacre viaţa slujirii lui Dumnezeu. După fericita formulă a lui Etienne Gilson, „Cluny ne acceptă aşa cum sîntem, mai puţin ca suflete cît ca oameni, şi vrea să ne salveze cu ajutorul trupului nostru, nu în pofida lui"[24]. A lua omul aşa cum este înseamnă, din această perspectivă, să nu aştepţi de la el fapte ascetice sau mortificări excesive, înseamnă, de

asemenea, să socoteşti că bogăţia, puterea şi frumuseţea, departe de a fi prin ele însele obstacole în calea iubirii lui Dumnezeu, pot participa la slăvirea măreţiei şi slujirea cauzei Sale. Astfel, odată depăşită o primă fază rigoristă, atitudinea clunisienilor faţă de societatea timpului lor a fost marcată de grija pentru receptivitate şi înţelegerea ei, atitudine favorizată în plus de legăturile de rudenie şi solidaritate care nu întîrzie să se stabilească între abaţii casei mamă şi mai-marii acestei lumi, a căror acţiune au încercat să o influenţeze. Dar simpatia nuanţată de îngăduinţă pe care aceşti abaţi o manifestau faţă de laici nu s-a limitat la clasele conducătoare: abatele Odilon a jucat un rol important în răspîndirea mişcării păcii şi nu trebuie să uităm că Abélard, prigonit de sfîntul Bernard, nu a găsit adăpost pentru a muri în linişte decît pe lîngă Petru Venerabilul; scrisoarea pe care acesta din urmă a scris-o Héloïsei pentru a-i anunţa moartea soţului său este, de altfel, o capodoperă de delicateţe şi umanitate.

Această confruntare între teoria şi practica mediilor monastice în raporturile lor cu lumea ne permite să constatăm complexitatea problemei. Pe de o parte, ea dovedeşte existenţa unei doctrine spirituale coerente, situînd perfecţiunea creştină într-un ideal al retragerii din viaţa pămîntească şi al refuzului anumitor aspecte ale condiţiei umane: viaţă îngerească, paradis regăsit în afara timpului, existenţă pur contemplativă. Pe de altă parte, se face simţită preocuparea călugărilor secolului al XI-lea de a influenţa societatea care îi înconjoară, preocupare împinsă uneori pînă la acceptarea fără rezervă a valorilor şi structurilor sale. De fapt, cele două atitudini nu sînt contradictorii. Pentru a transforma lumea, în unele momente poate fi mult mai eficace să evadezi din ea decît să rămîi, iar omul se regăseşte uneori mai bine fugind de mulţime decît rămînînd în mijlocul ei. Este oare o întîmplare că mulţi abaţi — şi în special cei de la Cluny — au jucat rolul arbitrilor în conflictele politice ale vremii, atît la nivel local, cît şi în planul creştinătăţii? În ceea ce-i priveşte pe eremiţii care s-au refugiat în adîncul pădurilor

pentru a fugi de lume, nimeni nu mai ignoră rolul pe care l-au avut în defrişări ca şi în crearea drumurilor, în ajutorarea călătorilor şi evanghelizarea populaţiilor rurale. Tocmai aici putem cîntări dificultatea care există în aprecierea, de manieră echitabilă, a unei spiritualităţi care a valorizat adesea prin fapte realităţile pe care le condamna în planul principiilor.

2. INFLUENŢA SPIRITUALITĂŢII MONASTICE

Cu aceste rezerve — şi ele au importanţa lor —, nu este mai puţin adevărat că ideologia călugărilor a avut o influenţă mai mare asupra spiritualităţii epocii feudale decît *praxis*-ul lor. Idealul monastic a exercitat o fascinaţie incomparabilă asupra tuturor spiritelor timpului, chiar a celor mai fruste, iar anumite teme spirituale dragi cenobiţilor au fost reluate şi amplificate de către alţii, clerici sau laici, care le-au împins la consecinţe extreme.

A. Viaţa profană şi viaţa religioasă

Într-adevăr, ideea existenţei unei incompatibilităţi între viaţa în mijlocul lumii şi starea religioasă începe să se impună în această epocă creştinilor din Occident. Clerul secular a fost primul care a suportat consecinţa doctrinelor ascetice elaborate în mănăstiri şi care au modificat însăşi concepţia despre sacerdoţiu. Reformele monastice ale secolului al X-lea erau legate de restabilirea practicii abstinenţei în abaţii. Măsurile întreprinse în acest scop nu erau inspirate numai de motive disciplinare. La Cluny de exemplu, de la mijlocul secolului al X-lea se va dezvolta o spiritualitate euharistică acordînd un loc central comuniunii cu Christos Mîntuitorul prezent în taina altarului: numai primind „adevăratul trup al lui Christos" putem fi părtaşi ai trupului Său mistic. Dar pentru a te apropia de

euharistie, şi cu atît mai mult pentru a consacra ostia, trebuie neapărat să fii pur. Astfel, Odon de la Cluny, în marele său poem *Occupatio* face din castitate o necesitate absolută pentru călugări şi declară incompatibile funcţia sacerdotală şi concubinajul.

Aceste vederi păreau, în epoca în care au fost exprimate, de o anticipare îndrăzneaţă. Nu prevedea oare episcopul Burchard de Worms, încă de la 1010, în penitenţialul său intitulat *Corrector sive medicus*, pedepse în ceea ce-i privea pe laicii care vor refuza să participe la slujba celebrată de un preot căsătorit sau concubinar? Dar, începînd cu a doua jumătate a secolului al XI-lea, ne sînt semnalaţi aproape peste tot credincioşi care pun la îndoială validitatea sacramentelor distribuite de preoţi neînfrînaţi. La Milano, în jurul anului 1050, patarii au mers mai departe, boicotînd slujbele celebrate de preoţii „nicolaiţi" şi forţîndu-i să respecte castitatea, în ochii lor element fundamental al stării preoţeşti. Reforma gregoriană a reluat la rîndul ei aceste concepţii, fixînd pentru mai multe secole noul model al preotului, bazat pe un ideal al purităţii şi separaţiei. Într-adevăr, pentru Grigorie al VII-lea, cel care celebrează jertfa liturghiei trebuie să se asemene cu imaginea lui Christos şi castitatea fiilor lui Dumnezeu postulează pe cea a slujitorului cultului. Consacrîndu-se slujirii permanente a rugăciunii oferite de Iisus Tatălui ceresc, preotul va trăi despărţit de credincioşi şi va renunţa la tot ce poate avea ceva profan în existenţa sa. Îi este recomandat să ducă viaţa în comun, adaptată funcţiei rugăciunii pe care o asigură întregii Biserici şi care, de altfel, facilitează respectarea înfrînării. Castitate, viaţă comună şi serviciu liturgic sînt de acum înainte cele trei aspecte fundamentale ale stării sacerdotale.

De altfel, mulţi preoţi nu auziseră apelul papei pentru modificarea felului lor de viaţă. Începînd cu a doua treime a secolului al XI-lea, viaţa canonică, adică comunitară, a fost restaurată sau instaurată în numeroase locuri, în special în regiunile meridionale (de exemplu la San Freddiano din Luca, Sfîntul Ioan din Lateran şi Saint-Ruf lîngă

Avignon). Alţi clerici, ciocnindu-se de ostilitatea confraţilor lor, au ales să se retragă în deşert. Vedem astfel proliferînd cam peste tot în Occident diverse forme de cremitism clerical, în timp ce ansamblul clerului secular suferea influenţa spiritualităţii monastice. Tocmai acest lucru era remarcat de adversarii reformei, de la preoţii milanezi la Anonimul numit din York, atunci cînd ei reproşau papalităţii că ar fi vrut să impună clericilor seculari un nou mod de viaţă şi exigenţe morale care nu corespundeau vocaţiei specifice a propriului lor *ordo*. Argumentul nu era lipsit de valoare, dar cum cei care îl evidenţiau se sprijineau pe principii temporari, ei au fost cuprinşi de discreditarea care a lovit atunci clericii „simoniaci şi nicolaiţi".

Consecinţa cea mai gravă a propagării spiritualităţii monastice a fost, fără nici o îndoială, deprecierea profundă şi durabilă a stării laice. Lovit de o dublă inferioritate — religioasă şi culturală —, laicatul s-a definit în mod negativ prin excluderea sa din universul sacrului şi al culturii savante. Într-o lume în care viaţa creştină se identifica cu viaţa consacrată, marea majoritate a celor botezaţi nu se găseau, în perspectiva mîntuirii, atît de bine plasaţi în comparaţie cu călugării. Desigur, distincţia între călugări, clerici şi laici nu era nouă în cadrul Bisericii. Grigorie cel Mare, inspirîndu-se dintr-un pasaj al profetului Ezechiel (XIV, 14), împărţise deja creştinii în trei categorii în funcţie de instituţiile ecleziastice: *conjugati* (cei căsătoriţi), *continentes* (religioşii), *predicatores* (preoţii seculari). Această schemă a fost reluată, într-o perspectivă diferită însă, în mediile monastice din secolul al X-lea. Astfel, cu puţin înaintea anului o mie, abatele Abbon de Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire) putea scrie: „Ştiu bine că printre creştinii de cele două sexe există trei ordine şi, ca să spunem aşa, trei grade. Primul este cel al laicilor, al doilea cel al clericilor, al treilea cel al călugărilor. Deşi nici unul dintre acestea trei nu este scutit de păcat, primul este bun, al doilea mai bun, al treilea excelent"[25]. La acest autor, ca şi la mulţi alţii ai epocii sale, clasificarea tipurilor de creştini nu ţinteşte doar să distingă trei feluri diferite de a fi prezent în Biserică. Ea

constituie, de asemenea, o schemă ierarhică, bazată pe ideea unei remunerații variabile după stările vieții. Reluînd cifrele indicate de Christos în parabola semănătorului (Matei, XIII, 8), legate de randamentul sămînței, literatura spirituală a timpului afirmă cu claritate superioritatea vieții monastice (100 la 1) față de starea preoțească (60 la 1) și laică (30 la 1). Această scară a valorilor nu este universală și tot timpul Evului Mediu au avut loc controverse între clerici și călugări pe tema primului loc. Totuși, cu toții erau de acord să plaseze laicii pe treapta inferioară. Ierarhia stărilor de viață se bazează efectiv pe postulatul conform căruia condiția trupească este rea: cu cît ne îndepărtăm mai mult de carne — identificată aici cu sexualitatea —, cu atît sîntem mai desăvîrșiți. Din această perspectivă, căsătoria, deși este o taină, nu are valoare pozitivă; ea nu este decît un remediu pentru concupiscență și o concesie făcută slăbiciunii omenești[26]. De altfel, relațiile conjugale nu sînt ele însele atinse de păcat, așa cum afirmase sfîntul Augustin împotriva lui Pelagius? Din perspectiva escatologică care rămîne cea a monahismului, abstinența și mai ales virginitatea constituie fundamentele vieții religioase.

Această viziune pesimistă a condiției laicilor și a rolului lor în Biserică nu este produsul cîtorva autori izolați sau extremiști. Ea este împărtășită de credincioșii înșiși care nu văd mîntuirea decît într-o unire cît mai strînsă posibil cu lumea monahală. Cavalerii își oferă copiii ca ofrandă mănăstirilor. Cei care rămîn să trăiască în epoca lor se alătură abațiilor celor mai prestigioase, în sînul societăților sau frățiilor de rugăciune; în schimbul legatelor pioase — care îmbracă în general forma donațiilor funciare —, obțin înscrierea lor în cărțile unde figurează numele celor pentru care călugării se roagă în fiecare zi și în pomelnice. Cluny nu va inventa acest tip de asociații, dar le va dezvolta simțitor, în special în mediile aristocrate. Mai mult, în secolul al XI-lea s-a răspîndit printre credincioși obiceiul de a solicita haina călugărească cu ocazia unei grave maladii. Cronicarul monastic Orderic Vital ne furnizează frumosul

exemplu al lui Ansolde de Maule, vechi camarad de arme al lui Robert Giscard. După cincizeci și trei de ani petrecuți în ordinul cavalerilor, simțindu-și moartea aproape, el s-a adresat soției sale cu aceste cuvinte: „Binecuvîntată soră și îndatoritoare soție Odeline, mila divină ne-a îngăduit să trăim unul cu altul mai mult de douăzeci de ani. Iată că mă îndrept spre sfîrșitul meu. De voie, de nevoie, mă duc către moarte. Acceptă, te rog, dorința mea de a mă face călugăr, de a renunța la veșmintele pompoase ale timpului pentru a îmbrăca haina neagră a sfîntului părinte Benedict. Doamnă, dezleagă-mă deci, te rog, de obligațiile mele conjugale pentru ca, scutit de povara lucrurilor lumești, să merit onoarea de a primi haina și tonsura monastică." Avînd acordul soției sale, și-a putut îndeplini dorința și a fost deîndată îmbrăcat în veșmînt. Trei zile mai tîrziu a murit, după care „a fost înmormîntat întru Christos pentru a învia o dată cu El"[27]. Faptul de a muri sub rasă asigura într-adevăr o participare masivă și deplină a credincioșilor la devoțiuni, rugăciuni și merite, cu singura condiție de a renunța la căsătorie și de a se lipsi de „onorurile" și bunurile lor. Pentru un laic, calea mîntuirii trece prin triplul refuz al puterii, sexului și banilor, ceea ce înseamnă însăși negarea stării sale. Spiritul medieval însă, cuprins de opoziții contrastante, nu cunoaște decît convertirea totală. Numai printr-o renunțare absolută creștinul poate spera să devină plăcut lui Dumnezeu.

Astfel, chiar cei care rămîn să trăiască, din necesitate, în societate, se străduiesc, dacă au o oarecare preocupare pentru ceea ce este dincolo, să imite practicile monastice. *Viața sfîntului Géraud din Aurillac*, compusă către mijlocul secolului al X-lea de către abatele Odon de la Cluny, ne furnizează exemplul unui mare senior care atinge perfecțiunea trăind în lume. Să nu ne înșelăm însă: nu găsim la sfîntul Géraud nici un ideal de sfințenie laică. Odon îl prezintă tot timpul ca pe un călugăr prin dorință, căruia doar constrîngătoarele obligații îi interzic să se alăture mănăstirii; el îl înfățișează practicînd castitatea și refuzînd să se lupte cu spada, pentru că violența este urîtă ochilor

lui; atunci cînd dușmanii îl atacă iar el nu poate refuza lupta, roteşte spada şi evită să se lupte căutînd să nu rănească pe nimeni. Viaţa sa religioasă este ritmată de alternanţa lecturilor şi rugăciunilor. Sfîntul Géraud, aşa cavaler cum era, a trăit ca un călugăr în mijlocul lumii sale.

Fascinaţia exercitată de tendinţele ascetice ale spiritualităţii monastice, departe de a se limita la straturile superioare ale societăţii, se extinde în secolul al XI-lea asupra totalităţii laicilor, aşa cum se poate constata din ideologia mişcărilor pentru pace. Acestea nu exprimă doar o aspiraţie la restabilirea ordinii perturbate de anarhia feudală. Locul important pe care îl ocupă, pe lîngă refuzul violenţei, preceptele abstinenţei în documentele provenite de la adunările care au avut loc între 990 şi 1040 este mărturia unei dorinţe răspîndite de a adopta practicile tipic monastice. A se supune împreună la privaţiuni păruse oamenilor anului o mie mijlocul cel mai sigur de a abate mînia divină şi de a asigura mîntuirea colectivităţii.

Aderarea laicilor la instituţiile şi valorile monahismului nu este totuşi un simplu fenomen de mimetism sau de osmoză. Ea traduce mai degrabă trezirea conştiinţei religioase în cercurile care nu cunoscuseră pînă atunci decît un simplu conformism. Este o mişcare misterioasă prin originile sale: sub influenţa călugărilor, dar şi a unui cler care, în cadrul demultiplicat al bisericii private, este în contact mai strîns cu credincioşii săi, se petrece în aceste secole obscure un soi de impregnare spirituală ale cărei modalităţi ne scapă. Atonicei climatului religios al secolului al IX-lea şi al X-lea îi succede o perioadă de intensă efervescenţă. Simpli credincioşi încep să acceadă, în număr crescînd, la o anumită cunoaştere, dacă nu a *Bibliei*, cel puţin a principalelor precepte evanghelice. Unii dintre ei au pus încă o dată accentul pe tradiţia monastică, ajungînd în multe cazuri la un spiritualism exacerbat. Este frapant să constatăm că primele crezii care au apărut în Occident în jurul anului o mie — cele din Vertus (Champagne), din Arras sau Monforte (Lombardia) — au în comun

refuzul lumii şi violenţei sale, dispreţul trupului şi al vieţii sexuale ca şi respingerea structurilor ecleziale şi a tainelor a căror materialitate jignea. Nu este vorba, desigur, decît de grupuri puţin importante, repede reduse la tăcere de către ierarhia bisericească. Dar nu exprimă oare toate acestea, radicalizîndu-le, aspiraţiile religioase ale multor oameni din acele vremuri care, în numele unui literalism evanghelic riguros, tindeau să erijeze în norme de comportament pentru toţi creştinii exigenţele cele mai elevate ale spiritualităţii monastice? Fără a merge atît de departe, patarii din Lombardia sau contemporanii lor de la Florenţa care-şi constrînseseră clerul să adopte celibatul şi să renunţe la simonie, împărtăşeau această stare de spirit. Dar, departe de a revendica pentru ei înşişi o oarecare autonomie spirituală, ei cereau pur şi simplu preoţilor să-şi îndeplinească funcţia pe care o aveau în cadrul Bisericii: să procure credincioşilor sacramente valide şi să ofere lui Dumnezeu un sacrificiu care să-I fie pe plac.

B. Lupta spirituală

Prezentînd viaţa religioasă înainte de toate ca o bătălie neîncetată dusă împotriva „duşmanului străvechi", spiritualitatea monastică a găsit un larg ecou în sînul unei societăţi războinice a cărei etică profană (ceea ce autorii germanici numesc *Ritterliches Tugendsystem*) privilegia valorile luptei. Faptul de a considera viaţa religioasă şi morală ca o luptă între Bine şi Rău nu este, desigur, o invenţie a secolului al XI-lea. Prudenţiu în epoca patristică, Alcuin şi Smaragdus în vremurile carolingiene acordaseră în scrierile lor un spaţiu vast temei psihomahiei. I se cuvine totuşi primei epoci feudale — aşa cum o arată sculpturile din Moissac şi frescele din Tavant — privilegierea acestui aspect şi considerarea lui ca axă a vieţii spirituale a întregii societăţi.

Oamenii secolelor al X-lea şi al XI-lea, epocă caracterizată de insecuritate şi violenţă, şi-au transpus obiceiurile şi

preocupările de fiecare zi în domeniul religios. După lucrări recente, bazate pe o interpretare psihanalitică, structura însăşi a slujbei monastice răspundea unui plan de luptă împotriva forţelor răului de la care călugării se străduiau să smulgă, prin rugăciune constantă şi intensă sufletele credincioşilor răposaţi. Din această perspectivă, liturghia monastică, în cadrul său fastuos şi solemn în acelaşi timp, va reprezenta sublimarea impulsurilor agresive ale aristocraţiei laice care nu renunţă la violenţa fizică decît în favoarea luptei religioase. Cavalerul care intră în mănăstire lasă în urmă calul şi spada, aceasta însă pentru a regăsi arme spirituale infinit mai eficace decît cele lumeşti[29].

În orice caz, este cert că nici o epocă n-a luat mai în serios decît Evul Mediu maxima evanghelică: „Împărăţia cerurilor se ia cu asalt." Întreaga spiritualitate a epocii feudale este plasată sub semnul efortului dureros şi al luptei. În mănăstiri se cultivă asceza ca pe un instrument de reîntoarcere la Dumnezeu: suferinţa voluntară permite de fapt omului să restaureze încă din această lume starea dintîi a inocenţei degradată de păcat şi să ajungă la libertatea spirituală. Această convingere universal răspîndită împinge spiritele îndrăgostite de perfecţiune în căutarea martiriului care procură, o dată cu certitudinea mîntuirii, meritele necesare Bisericii şi credincioşilor răposaţi. În lipsa persecutorilor, îţi aplici o pedeapsă tu însuţi. Asceza benedictină, care rămîne moderată în manifestările sale, comportă două aspecte fundamentale: renunţarea la plăcerile simţurilor şi lupta împotriva tentaţiilor. Cel de al doilea a tins către o importanţă crescîndă în secolul al XI-lea, pe măsură ce se dezvolta credinţa într-o realitate fizică a Diavolului şi în omniprezenţa sa. Călugărul Raoul Glaber spune că l-a văzut pe Satana în mai multe rînduri sub aparenţa unui animal imund şi multe vieţi ale sfinţilor din epocă ni-l arată pe acesta din urmă agresînd şi stîlcind în bătaie pe aspiranţii la perfecţiune.

Chiar şi aici, laicii n-au vrut să rămînă în urmă. Mulţi dintre ei, neputînd deveni călugări din pricina originii lor

modeste, îmbrăţişau viaţa eremitică, consacrîndu-se ascetismului fără nici un fel de restricţii. Cu ardoarea care caracterizează pe neofiţi, ei respingeau de fapt acea *discretio* monastică ce tempera în practică rigoarea normelor prescrise şi se lăsau în voia unei supralicitări a mortificărilor, căutînd să-şi epuizeze trupul prin postiri şi alte de suplicii. Această severitate excesivă faţă de sine va rămîne o trăsătură caracteristică spiritualităţii populare a Evului Mediu, de la eremiţii secolului al XI-lea la persoanele care se flagelau din secolul al XIV-lea, şi cu siguranţă nu este o întîmplare dacă printre sfinţii cistercieni, cei care îşi aplicau cele mai aspre penitenţe erau fraţii folosiţi la treburile gospodăreşti — adică oameni de condiţie modestă, precum Pierre şi Nicolas de Villers. Totul se petrece ca şi cum laicii ar fi vrut să compenseze incapacitatea lor de a citi sau a medita la cuvîntul lui Dumnezeu printr-o sporire a violenţei faţă de propriul lor trup.

Această tendinţă de căutare a performanţei ascetice este, ca multe fenomene spirituale, profund ambiguă: în ea se exprimă în acelaşi timp o obsesie neliniştitoare a mîntuirii şi dorinţa de a-L imita pe Christos Cel ce suferă pînă în chinurile Sale, care este una dintre primele manifestări ale trezirii evanghelice. Nu se poate explica altfel succesul flagelării voluntare care s-a dezvoltat în secolul al XI-lea în mediile eremitice italiene, în special sub influenţa sfîntului Petru Damian. Biciul, unul din instrumentele Patimilor lui Christos, devine în acest caz un mijloc privilegiat de penitenţă, asigurînd celor care se loveau, în virtutea unui proces de substituire, răscumpărarea durerilor datorate păcatului. Însă asceţii „sălbatici", care se înmulţesc în Occident după anul o mie, dau impresia căutării suferinţei pentru ea însăşi: în numeroase sihăstrii se recurgea la posturi extraordinare, se purtau împletituri din păr aspru (tîrsîne) direct pe piele. Unii îşi strîngeau membrele cu frînghii noduroase sau cu cercuri de fier, cînd nu era vorba de veritabile corsete, precum în cazul sfîntului Dominic „cel împlătoşat" care, în retragerea sa din Fonte Avellana, nu se putea mişca fără să-şi înfigă în piele plăci

metalice prevăzute cu cuie. Este vorba aici de forme extreme, dar care reflectă bine anumite tendinţe ale spiritualităţii comune. Idealul vieţii creştine în epoca feudală este stilul de viaţă eroică caracterizat de o serie de eforturi prodigioase şi de o căutare a recordului, pecetluit de imaginea cavalerului care trebuie să se depăşească continuu pe sine înfăptuind noi acte de curaj. Sfinţenia rămîne de domeniul extraordinarului, devenind accesibilă doar cu preţul unor grele eforturi: cine posteşte fără întrerupere mai multe săptămîni, îşi petrece nopţile în rugăciune şi înfăptuieşte vindecări miraculoase, se vede repede canonizat măcar de către mulţime, dacă nu şi de Biserică.

Toţi credincioşii îndrăgostiţi de perfecţiune sau, pur şi simplu, dornici să-şi asigure mîntuirea, nu se făceau totuşi eremiţi sau călugări. Exista un mijloc mai puţin anevoios de a dobîndi merite în ochii lui Dumnezeu: pelerinajul. Încă de la începutul Evului Mediu, călugării irlandezi propagaseră de exemplu credinţa în virtutea sanctificatoare pe care *peregrinatio religiosa* o poseda, un fel de exil voluntar pe termen nedefinit. Semnificaţia pelerinajului s-a schimbat în secolul al XI-lea, atunci cînd penitenţii, în număr mare, şi-au ales ca scop al călătoriei lor sanctuare celebre ca Sfîntul Iacob din Compostella sau locuri sfinte ca Roma şi mai ales Ierusalim. Într-o epocă în care călătoriile erau întreprinderi periculoase, apreciem că aceste lungi deplasări fuseseră considerate de credincioşi şi de clerici ca un exerciţiu ascetic şi o formă de penitenţă. De asemenea, nu trebuie să uităm, printre practicile meritorii, postul, prescris de Biserică pentru anumite perioade ale anului liturgic şi anumite zile ale săptămînii, dar care, din evlavie, putea fi practicat mai des. În sfîrşit, milostenia era actul religios aparţinînd prin excelenţă laicilor, cum spune unul dintre primele texte juridice care a încercat să definească statutul acestora în cadrul Bisericii, *Decretul* călugărului Graţian (spre 1140): „Laicilor le este permis să aibă o soţie, să cultive pămîntul, să judece sau să intenteze procese, să-şi depună ofrandele pe altare, să plătească dijmele. Dacă fac toate acestea, ei vor putea fi mîntuiţi, cu condiţia de a evita viciile prin practicarea binefacerilor"[30].

Scopul nostru nefiind acela de a studia practicile pietăţii pentru ele însele, este suficient să reliefăm aici spiritul acestora. În ciuda diversităţilor, ele tind către aceeaşi ţintă: achiziţionarea de merite prin privaţiune şi suferinţă. Într-adevăr, omul medieval este profund convins că numai o ispăşire dureroasă îi poate obţine iertarea păcatelor. Esenţialul efortului ascetic este îndreptat împotriva cărnii şi, în special, împotriva trupului, teren de predilecţie al forţelor răului. El caută deci să-l umilească şi să-l zdrobească prin mortificări.

O astfel de spiritualitate, axată pe lupta omului împotriva lui însuşi, se răsfrînge firesc într-o religie a faptelor, de vreme ce credincioşii nu puteau spera să înduplece mînia Dumnezeului-Judecător decît înmulţind practicile devoţiunii şi caritătii. Atunci cînd, în 1025, ereticii din Arras susţineau în faţa episcopului caracterul voluntar al regenerării spirituale şi puneau la îndoială valoarea anumitor sacramente, ei nu au făcut decît să dea o formulare abruptă scepticismului faţă de har, care caracterizează mentalitatea religioasă a timpului lor. Ar fi nedrept totuşi să nu vedem în această atitudine decît expresia unei credinţe materialiste şi neluminate. De fapt, oamenii epocii feudale se rugau cu mijloacele de care dispuneau: trupul, forţele şi curajul lor. Aşa cum bine a observat J. Toussaert în legătură cu sfîrşitul Evului Mediu — remarca se potriveşte însă în egală măsură şi secolelor precedente —, „efortul fizic şi concret înlocuia, sub o formă a pietăţii mai exteriorizată şi foarte diferită de a noastră, efortul dificil de înălţare a spiritului către Dumnezeu"[31].

C. Dumnezeu prezent în istorie

Pentru a cunoaşte istoria secolelor al XI-lea şi al XII-lea, principalele surse narative de care dispune istoricul sînt cronicile monastice; numărul şi importanţa lor atestă interesul pronunţat al cenobiţilor pentru desfăşurarea evenimentelor. Însă abundenţa acestei producţii nu se explică numai prin dorinţa de a smulge trecutul din uitare şi a trage învăţăminte. Ea este de asemenea legată de grija pe care credincioşii au avut-o de a distinge felul în care opera mîntuirii, inaugurată de Întrupare, se înscria în trama timpului. Astfel, cronicile medievale încep adesea cu consideraţii asupra creării lumii şi cu un rezumat al Istoriei sfinte, înainte de a aborda povestirea faptelor, foarte locale uneori, care constituie pentru noi centrul lor de interes. Pentru călugării acestor vremuri, orice istorie particulară se înscrie în istoria globală a poporului lui Dumnezeu, care este departe de a fi încheiată. Omul spiritual trebuie să scruteze cu atenţie evenimentele pentru a percepe semnele creşterii Bisericii şi ale apropierii Parusiei. El va reţine episoadele cele mai semnificative după părerea sa, care nu sînt neapărat cele pe care istoricul de azi şi-ar dori să le găsească.

La nivelul lor, laicii, mult mai concreţi, nu sînt mai puţin atenţi la semnele timpului. Cu toţii sînt intim convinşi că Dumnezeu intervine într-o manieră directă în destinele individuale şi colective. Ei cred în special că puterea Sa se manifestă prin miracole a căror semnificaţie are legătură cu acţiunile oamenilor şi că războaiele şi epidemiile sînt consecinţele păcatului. Dumnezeu este de fapt asimilat dreptăţii imanente: El dă fiecăruia după faptele sale. Cronicarul clunisian Raoul Glaber povesteşte cum contele Foulque Nera, care arătase o mare cruzime duşmanilor săi, a vrut să-şi uşureze conştiinţa construind o biserică. În ziua tîrnosirii, un uragan izbucnind pe un cer senin a dărîmat-o. Nimeni, spune el, nu a pus la îndoială semnificaţia accidentului[32]. Dumnezeu nu îngăduie evenimentelor să se desfăşoare împotriva dreptăţii Sale,

dar, înainte de a pedepsi oamenii, El îi avertizează prin intermediul elementelor (astrelor îndeosebi) şi mai ales al viziunilor şi miracolelor. Fiecare trebuie să fie atent şi să le înţeleagă la timp.

Cel Atotputernic nu este numai păzitorul legii morale, El este şi judecătorul care, la sfîrşitul veacurilor, va fi instanţa în faţa căreia se vor înfăţişa toţi muritorii. Această judecată universală şi particulară în acelaşi timp, pentru care nimeni nu ştie „nici ziua nici ceasul", a fascinat spiritele în anumite epoci. Ea a fost aşteptată cu multă teamă în Evul Mediu şi mai ales de-a lungul secolului al XI-lea. Biserica răspîndise în conştiinţa colectivă convingerea că timpul nu este o simplă curgere, ci este orientat către ultima venire a lui Christos şi a Ierusalimului ceresc. Locul acordat Apocalipsei în tratatele spirituale monastice ca şi în arta romanică ilustrează din plin succesul acestei teme. Printr-o deformare naturală, aşteptarea sfîrşitului a dat naştere unei întregi speculaţii despre circumstanţele care ar trebui să preceadă venirea lui. În preajma anului o mie, atenţia s-a fixat mai ales asupra Antichristului, hidră cu o sută de feţe, refăcîndu-se fără întrerupere, a cărui venire clericii credeau că o recunosc în vicisitudinile istoriei: invazii, diferite calamităţi, apariţia ereziilor. Călugărul Adson din Montier-en-Der îi va consacra o lucrare la sfîrşitul secolului al X-lea, iar Raoul Glaber îl evocă în mai multe rînduri. Este mai dificil însă să ne imaginăm ce idee putea să-şi facă despre Antichrist un simplu credincios. În orice caz, pînă la sfîrşitul secolului al XI-lea, creştinii din Occident considerau, ca pe o posibilitate foarte concretă, venirea Antichristului, ale cărui persecuţii trebuiau să preceadă cu puţin judecata din urmă. La ştirea că acesta apăruse în Orient, mulţimi de bărbaţi şi femei s-au pus fără ezitare în mişcare şi au plecat să poarte bătăliile prevestitoare venirii în slavă a lui Christos.

„Nu e drept să credem în terorile anului o mie, dar trebuie să admitem în schimb că cei mai buni creştini ai acestor vremuri au trăit într-o anxietate latentă şi că,

meditînd la Evanghelie, ei făceau din această nelinişte o virtute"[33]. Efectiv, de-a lungul întregului secol al XI-lea, această ambivalenţă a aşteptării escatologice s-a evidenţiat foarte net: pe de o parte, ea suscita reacţii pesimiste şi marcate de teamă; pe de altă parte, mai ales că scadenţa mileniului venise, ea a împins credincioşii şi clericii pe drumul purificării. Entuziasmul religios care a însoţit mişcările pentru pace şi le-a asigurat succesul, restituirile dijmelor şi bisericilor înfăptuite de către seniori, în sfîrşit înflorirea unui monahism restaurat, nu sînt oare legate de această stare de spirit care, în documentele timpului, este subliniată de frecvenţa preambulului *Appropinquante fine mundi*? Dar elanul trezit de redutabilele scadenţe din 1000 şi 1033 a supravieţuit circumstanţelor care i-au dat naştere. În a doua jumătate a secolului al XI-lea, Biserica şi societatea vor beneficia, pentru schimbarea şi progresul lor, de energiile eliberate prin îndepărtarea progresivă de perspectivele apocaliptice.

3. DE LA REFORMĂ LA CRUCIADĂ: CĂTRE O SPIRITUALITATE A FAPTEI

Spiritualitatea escatologică a favorizat la clerici iniţiative misionare, ca cele ale unui Bruno de Querfurt sau ale sfîntului Adalbert care au iniţiat convertirea slavilor în jurul anului o mie, şi mai ales mişcări de reformă. Am subliniat deja legătura strînsă care există între aşteptarea venirii apropiate a Împărăţiei şi dorinţa de a-i înfăţişa lui Dumnezeu o Biserică fără pată. În secolul al XI-lea, ritmul acţiunilor reformatoare se accelerează. În Franţa, Guillaume de Volpiano şi Lanfranc, pentru a nu cita decît pe cei mai mari, fondează abaţii ca Le Bec şi Fécamp a căror iradiere culturală şi spirituală a fost considerabilă. În Italia, o dată cu sfîntul Romuald († 1027), fondator la Camaldoli, şi sfîntul Ioan Gualbert din Vallombrosa († 1073), orientarea se îndreaptă către căutarea unei

uniuni între viaţa cenobită şi viaţa eremită în cadrul regulei benedictine.

Alte medii ecleziastice au fost atinse de o renaştere a zelului, în special unii episcopi şi capitluri catedrale din Lotaringia şi din Franţa meridională, care au restabilit practica vieţii canonice. Toate aceste eforturi de redresare au dus — la capătul unor vicisitudini pe care nu ne propunem să le studiem aici — la reforma papalităţii care, de la Nicolae al II-lea pînă la Grigorie al VII-lea, s-a eliberat progresiv de tutela imperială şi a luat conducerea luptei pentru libertatea Bisericii. Totalitatea acestor mişcări, cu elemente compozite şi diverse, a primit din partea istoricilor denumirea de reformă gregoriană, care îi restrînge însemnătatea raportînd-o la fapta unui singur om. Denumirea este totuşi justificată dacă avem în vedere că monahul Hildebrand, înainte chiar de a deveni papa Grigorie al VII-lea, a fost de-a lungul a mai bine de treizeci de ani (1049—1084) unul dintre principalii animatori şi propagatori ai reformei. Odată ajuns pe scaunul apostolic, el a dus-o la paroxism, neezitînd să împingă Biserica în pragul haosului pentru a face să triumfe cauza bună împotriva susţinătorilor unui sistem perceput ca scandalos. De la lupta împotriva traficului cu funcţii ecleziastice şi concubinajului preoţilor, s-a trecut, o dată cu Humbert de Moyenmoutier, la punerea în discuţie a investiturii laice, de unde proveneau toate aceste abuzuri. Grigorie al VII-lea va merge şi mai departe revendicînd pentru Biserică *libertas*, adică independenţa faţă de împărat şi în acelaşi timp dreptul exclusiv de a judeca societatea creştină.

Interesul pentru spiritualitatea reformei gregoriene a fost mic pînă de curînd, ea fiind redusă prea des de către istorici la o simplă mişcare de reacţie împotriva abuzurilor feudalităţii în problema ecleziastică. Nu putem înţelege totuşi sensul acestei lupte al cărei rezultat va fi determinant pentru Biserică, decît situînd-o într-o perspectivă escatologică. Violenţa epistolară a lui Grigorie al VII-lea, patima pe care o pune în lupta împotriva adversarilor, episcopii disidenţi şi împăratul germanic, nu-şi găsesc

explicaţia numai în caracterul pasionat al pontifului. Acesta din urmă avea convingerea că societatea timpului său constituia un cîmp închis unde discipolii lui Christos aveau de dat o bătălie decisivă împotriva forţelor răului care tindeau să ia cu asalt Biserica însăşi. Pentru a îndeplini misiunea supranaturală pe care i-a atribuit-o fondatorul său, aceasta trebuia să se elibereze, prin violenţă la nevoie, de influenţa acestora. Astfel, la gregorieni, o alunecare simţitoare este operată în planul escatologiei: aşteptarea neliniştită a catastrofei ultime face loc dorinţei de a construi *hic et nunc* Împărăţia lui Dumnezeu. De vreme ce sfîrşitul veacurilor nu pare iminent, Biserica nu se mai poate mulţumi să facă să sporească în fiecare creştin omul interior, lăsînd în întregime suveranilor şi principilor grija de a conduce societatea după bunul lor plac. Ei îi revine de acum înainte sarcina de a face ca regalitatea lui Christos să fie recunoscută în întregul univers, întrupîndu-se în structuri vizibile şi recurgînd, la nevoie, la acte de forţă. Se va putea edifica astfel *civitas terrena spiritualis* descrisă de sfîntul Augustin în *De civitate Dei*. Autorii medievali i-au dat numele de *Sancta res publica christiana*. Este ceea ce noi numim creştinătate.

Voinţa de a acţiona în mod direct asupra lumii pentru a o face conformă voinţei divine era deja prezentă la anumiţi episcopi şi abaţi de la începutul secolului al XI-lea. Atunci cînd şi-au asumat organizarea mişcărilor de pace, substituindu-se slabei autorităţi regale, ei au pornit un proces care avea să conducă Biserica la intervenţii din ce în ce mai frecvente în afacerile laice. De altfel, este ceea ce a observat cu justeţe un prelat al imperiului, episcopul Gérard de Cambrai care, în 1033, s-a opus cu toate puterile ţinerii unor adunări de pace în dioceza sa; pentru el, regelui şi nu Bisericii îi revenea sarcina de a asigura ordinea publică, călugării depăşindu-şi rolul atunci cînd se ocupă de problemele pămînteşti. De la primele acţiuni ale clericilor în favoarea păcii pînă la depunerea lui Henric al IV-lea există într-adevăr o continuitate şi prevestirea a ceea ce va fi teocraţia medievală, adică o tentativă de a

construi Împărăţia lui Dumnezeu încă de aici, de pe pămînt. Cu toate acestea, Grigorie al VII-lea va merge mai departe pe acest drum, cum n-o făcuseră niciodată călugării cei mai deschişi la cerinţele societăţii timpului lor. Pe cînd Cluny, de exemplu, nu concepea mîntuirea decît prin instituţia monastică şi privilegia viaţa contemplativă, acest papă reformator lansa tuturor creştinilor un apel la acţiunea pentru reformarea Bisericii şi a societăţii. Pentru a salva lumea, a se ruga pentru ea nu mai era de ajuns; trebuia luată conducerea. Din această mutaţie a spiritualităţii, viaţa monastică va ieşi devalorizată pentru multă vreme, în timp ce lupta pentru credinţă şi slujirea aproapelui vor deveni sarcinile specifice ale creştinismului. Fără îndoială, nu este o întîmplare că ruptura între Roma şi Constantinopol s-a petrecut în 1054, chiar în momentul în care papalitatea şi Biserica occidentală, sub influenţa mişcării reformatoare, se angajau în domeniul religios pe căi cu totul noi.

Reforma gregoriană coincide aproximativ cu ascensiunea feudalităţii în majoritatea ţărilor Occidentului. Faţă de noua clasă seniorială a cărei funcţie şi ocupaţie esenţială era războiul, Biserica a rămas pentru un timp circumspectă. Ataşată prin tradiţie puterii regale, la început ea n-a văzut în *milites* decît nişte provocatori de anarhie şi de tulburări. În secolul al X-lea, de exemplu, primii clunisieni condamnau cu virulenţă orgoliul aristocraţiei laice şi opresiunea la care-i supunea pe cei săraci. Către 950, Odon de la Cluny înmulţeşte încă invectivele împotriva nobililor răi care abuzează de puterea lor în loc s-o pună în serviciul binelui comun. Atunci cînd exaltă figura sfîntului Gérard din Aurillac, el evidenţiază refuzul de a vărsa sînge, care singularizа pe acest pios laic în sînul anturajului său aristocratic. Biserica condamnă într-adevăr cu severitate violenţa şi războiul. Faptul de a ucide în luptă un duşman, oricare ar fi fost circumstanţele atenuante, constituia pentru ea un păcat care-l necinstea pe cel care-l comitea. Cu toate acestea, încă din această epocă asistăm la tentative de a creştina *militia* printr-un proces

de sacralizare a cărui mărturie a fost conservată de liturghie. În Pontificatul romano-germanic, ritual liturgic compus la Meinz către mijlocul secolului al X-lea, găsim un ceremonial al binecuvîntării spadei şi lancei, ca şi o rugăciune pentru luptători. În secolul al XI-lea a apărut ritul investiturii, ceremonie exclusiv profană pînă atunci, dar al cărei caracter religios nu va înceta să se afirme pentru a ajunge preponderent în secolul al XIII-lea. Această nouă solicitudine faţă de cavaleri nu era dezinteresată: ungerea abilita regele carolingian să apere Biserica, făcîndu-şi din aceasta o datorie chiar; în noul context feudal, această obligaţie este trecută stăpînilor pămîntului şi deţinătorilor puterii publice, adică seniorilor. Învestit potrivit unui ceremonial liturgic, un *miles* se angajează să se comporte ca un soldat al lui Christos. Ordinul cavalerilor devine forma creştină a condiţiei militare.

Desigur, aceasta nu implica din partea Bisericii o aprobare a violenţei arbitrar exercitate între ei de către seniori şi faţă de oameni fără arme. În regiunile în care fărîmiţarea puterii politice şi împărţirea teritorială erau cele mai avansate — adică de la Poitou pînă la Languedoc şi Burgundia —, vedem chiar clerici intervenind direct pentru a combate anarhia. Dar pacea lui Dumnezeu, pe care, în jurul anului o mie, adunări precum cele de la Charroux şi Narbonne au încercat să o impună, nu interzicea războaiele particulare şi condamna doar violenţele împotriva persoanelor dezarmate şi locurilor sacre. Pe de altă parte, Biserica a făcut efortul de a-i asocia cît mai strîns posibil pe *milites* deciziilor luate de ea, ce nu puteau deveni executorii fără acordul şi colaborarea lor.

Astfel, pacea căreia clericii au vrut să-i dea un caracter inviolabil şi sacru prin jurăminte făcute pe moaşte, părea adesea „expresia violenţei legalizate, deoarece instalarea şi apărarea sa reveneau acelora care, singuri, aveau puterea de a face din aceasta un adevărat obstacol"[34]. După 1020, promulgarea păcii lui Dumnezeu pare să marcheze o cotitură în atitudinea Bisericii faţă de război. Oare aceasta, limitîndu-se a lua în considerare bătăliile din decursul

vremurilor, nu discredita însuşi actul războinic, prezentat ca o pată cu acelaşi titlu ca şi patima cîştigului sau desfrîul? Dar atitudinea clericilor faţă de violenţă purta amprenta ambiguităţii. Înainte de toate, ei înşişi nu au ezitat să facă uz de arme, în anumite regiuni, pentru a reprima violările dreptului: în Poitou s-au format armate ale păcii, încadrate de călugări şi vasalii lor; la Bourges, în 1038, arhiepiscopul a organizat un corp de armată care s-a lansat în atacul castelelor seniorilor instigatori de dezordine. Aceste tentative au rămas fără urmări, dar ele atestă apariţia unei noi stări de spirit la oamenii Bisericii, dintre care unii ajungeau să considere că recurgerea la forţă era justificată atunci cînd ea era folosită în scopuri benefice societăţii creştine şi sub conducerea lor. Pe de altă parte, fixînd numărul de zile în care războiul era interzis, nu însemna oare recunoaşterea faptului că el era licit, dacă nu legitim, în restul timpului?

Lupta împotriva Islamului, în special în Spania, a dus la accelerarea trecerii la o atitudine din ce în ce mai înţelegătoare faţă de folosirea armelor. Într-o scrisoare adresată în 1063 arhiepiscopului de Narbonne, papa Alexandru al II-lea, inspirîndu-se de altfel din textele pontificale din secolul al IX-lea privind apărarea Italiei împotriva sarazinilor, afirma că vărsarea sîngelui necredincioşilor nu era un păcat. Marea noutate a acestui document constă de fapt în afirmaţia pe care pontiful o face şi conform căreia participarea la un război util Bisericii constituie o ispăşire penitenţială, cu acelaşi titlu ca o pomană sau un pelerinaj. Cavalerii franci pe care Cluny i-a trimis în acea vreme în număr mare să lupte împotriva maurilor în faţa Toledo-ului, au beneficiat deci, în virtutea acestei comutări de factură originală, de absolvirea pedepselor care le fuseseră aplicate pentru păcatele lor. Pe de altă parte, papii epocii gregoriene au intervenit de mai multe ori în bătăliile care le-au părut importante pentru a marca interesul pe care-l arătau faţă de victoria uneia sau alteia dintre tabere.

Această favoare era evidenţiată de conferirea unui *Vexillum Sancti Petri*, simbol care oferea cauzei laicilor care bene-

ficiau de acesta un caracter sacru, iar războaielor lor aparenţa unei lupte pentru credinţă. Este ceea ce i s-a întîmplat de exemplu, în 1066, lui Wilhelm Cuceritorul, încurajat de Alexandru al II-lea să invadeze Anglia; cîţiva ani mai devreme, Erlembaud, şeful patarilor din Milano, îşi văzuse în acelaşi fel ratificată de către Biserica romană acţiunea sa violentă împotriva clerului simoniac şi a apărătorilor săi. Iniţiativă clar gregoriană, în măsura în care ea implica faptul că tumultoasa vocaţie laică pentru lupta armată trebuia să se menţină în limitele unei ascultătoare susţineri a deciziilor papalităţii reformatoare. Însuşi Grigorie al VII-lea a apelat la ajutorul regilor pentru cauza sa, şi cum regii l-au trădat, mari seniori sau simpli credincioşi au fost poftiţi să-şi pună armele în serviciul Scaunului apostolic.

Din fuzionarea tuturor acestor elemente s-a născut, la sfîrşitul secolului al XI-lea, spiritualitatea cruciadei. Nu se cuvine să uităm că papa Urban al II-lea, cu ocazia unei adunări de pace întrunită la Clermont în 1095, a lansat apelul care a provocat plecarea unor nenumăraţi credincioşi spre Pămîntul sfînt. Pentru a face ca pacea lui Dumnezeu să domnească peste tot şi pentru a elibera creştinii din Orient oprimaţi de turci, trebuia luptat cu arma. Apelul transmis direct cavalerilor de către papalitate, fără mijlocirea suveranilor — cel puţin într-o primă etapă —, a suscitat o puternică mişcare în favoarea eliberării mormîntului lui Christos. În acelaşi timp, el conferea folosirii armelor, sarcină specifică clasei feudale, caracterul unei acţiuni religioase, făcînd din aceasta instrumentul unei restaurări creştine şi al propagării credinţei. O dată cu cruciadele, lupta împotriva necredincioşilor, mai tîrziu împotriva ereticilor şi a altor duşmani ai Bisericii, devine noua funcţie (*officium*) a lui *ordo laicorum*. Prin apelul de la Clermont, a fost oferită aristocraţiei laice o şansă de a-şi asigura mîntuirea fără să renunţe la vocaţia sa militară.

Nu este un lucru uşor să desprinzi liniile de forţă ale vieţii spirituale în Occident în timpul primei epoci feudale. Situaţiile variază de la o ţară la alta, dacă nu de la o

regiune la alta, ceea ce face ca afirmaţiile cu caracter general să devină conjecturale şi îndoielnice; pe de altă parte, chiar atunci cînd credem că le înţelegem, realităţile acelor vremuri ni se dezvăluie mişcătoare şi pline de contradicţii. Totuşi, cîteva constatări se impun cu siguranţă. Mai întîi, preponderenţa masivă a spiritualităţii monastice care, dincolo de lumea călugărilor, a influenţat profund societatea creştină în totalitatea sa. Spiritualitate a „separaţiei", a refuzului, dacă nu a dispreţului faţă de lume, a aşteptării escatologice. Este izbitor că, în jurul anului o mie, atunci cînd laicii au început să acceadă la o viaţă religioasă mai conştientă, ei au căutat să trăiască în felul călugărilor şi pe urmele lor. Departe de a revendica o oarecare autonomie a pămîntescului, ei au manifestat o dorinţă de ascetism şi un spiritualism exacerbat care i-au condus pe cei mai exigenţi dintre ei în pragul ereziei. Totul se petrece ca şi cum credincioşii ar fi vrut să-şi însuşească idealul religios şi practicile monahismului pentru a beneficia în schimb de harurile şi de recompensele promise celor care ar fi renunţat la plăcerile pămînteşti. Fascinaţia exercitată asupra laicilor de un ideal religios atît de exigent nu poate să nu surprindă la prima vedere. Totuşi, opoziţiile nete între Dumnezeu şi Satana, Binele şi Răul, spiritul şi trupul, vehiculate de spiritualitatea monastică, locul pe care-l ocupa lupta spirituală în aşteptarea unei lumi mai bune, toate acestea răspundeau pe deplin aspiraţiilor oamenilor simpli şi concreţi, obişnuiţi cu o viaţă aspră, pentru care Evanghelia avea savoarea noutăţii. Confuzia care se face atunci între idealul monastic şi perfecţiunea creştină va marca durabil reprezentările sfinţeniei în mentalitatea comună. Cel puţin pînă în secolul al XIII-lea, credincioşii vor considera în mod spontan ca sfînt orice bărbat sau orice femeie care renunţă la viaţa lumească pentru a duce o existenţă austeră şi pentru a-şi chinui trupul printr-o suferinţă voluntară.

Rezultatele reformei gregoriene au fost contradictorii: desacralizînd puterea pămîntească şi exaltînd sacerdoţiul, ea a avut drept consecinţă sporirea distanţei dintre clerici

şi laici. Separare care este înscrisă în organizarea spaţiului interior al bisericilor, unde în secolul al XIII-lea apare jubeul, o mare balustradă din piatră decorată cu sculpturi, care izolează pe clerici, regrupaţi în cor, de credincioşii adunaţi în naos. Primii, cu care Biserica are din ce în ce mai mult tendinţa de a se identifica, îşi arogă monopolul sacrului, în timp ce cei din urmă sînt cantonaţi în activităţile profane. Însă ceea ce evoluţia ecleziologiei îi face să piardă, laicii regăsesc din plin în planul spiritualităţii. Într-o lume care devine teatrul unei înfruntări decisive între cele două Cetăţi şi locul unde se înalţă Împărăţia lui Dumnezeu, credincioşilor şi mai ales luptătorilor li se oferă largi posibilităţi de acţiune. Conceperea cruciadei ca *Opus Dei*, acordînd acţiunii războinice un rol activ în viaţa Bisericii, a oferit ordinului cavalerilor un mijloc de participare directă la harurile mîntuirii, fără a-i obliga să renunţe la starea şi valorile lor proprii. Pentru noi, oameni ai secolului XX, uciderea necredincioşilor sau impunerea botezului prin forţă populaţiilor învinse (ceea ce s-a întîmplat de altfel destul de rar) poate să pară o formă ciudată de viaţă creştină. Dar, în perspectiva istoriei spiritualităţii medievale, cruciadele ne interesează mai puţin în desfăşurarea lor istorică decît ca mărturie a apariţiei unei noi religiozităţi. În spatele aristocraţiei care, datorită acestora, a găsit un mod specific de inserare în Biserică, se profilează într-adevăr mulţimea celor săraci şi a oamenilor fără arme. Printre ei, au fost mulţi cei care au aspirat la o viaţă religioasă autentică şi care au refuzat să se lase cantonaţi într-un rol exclusiv pasiv sau instrumental. Din această tensiune între cerinţele unui evanghelism popular incitat de reforma gregoriană şi atitudinea clericilor care tindeau să facă din sacru propriul lor apanaj, au apărut în secolul al XII-lea probleme şi mişcări spirituale de un nou tip.

III

Religia vremurilor noi

(sfîrşitul secolului al XI-lea — începutul secolului al XIII-lea)

1. NOILE CONDIŢII ALE VIEŢII SPIRITUALE

Istoricii Evului Mediu sînt astăzi de acord să aprecieze că, în majoritatea regiunilor Occidentului, perioada care se întinde de la sfîrşitul secolului al XI-lea pînă la începutul celui de-al XIII-lea, aproximativ între 1080 şi 1220, a fost marcată în toate domeniile de un avînt spectaculos. Este „secolul marelui progres" (G. Duby), caracterizat de o expansiune demografică fără precedent şi, în acelaşi timp, de răspîndirea noilor tehnici care au declanşat dezvoltarea producţiei agricole şi artizanale. Într-o lume care rămîne esenţialmente rurală, oraşele cunosc totuşi o veritabilă renaştere, iar noi grupări sociale îşi fac apariţia. Printre acestea se numără burghezia, categorie încă slab definită în secolul al XII-lea, care se caracterizează prin locuirea urbană ca şi prin exercitarea unor profesiuni care implică posesiunea unui capital financiar sau cultural: negustori, armatori, oameni ai legii, notari etc. După secole de imobilism şi de închidere în sine, Occidentul, începînd cu Italia şi regiunile dintre Sena şi Escault, este teatrul unei veritabile „revoluţii comerciale" (R.-S. Lopez), care nu este fără analogie cu revoluţia industrială din secolul al XIX-lea. În orice caz, ca şi aceasta din urmă, ea va provoca mutaţii şi rupturi ale căror repercusiuni nu vor întîrzia să se facă simţite în domeniul vieţii spirituale.

Noua societate formată în secolul al XII-lea se situează încă în ambianţa feudală şi se pot vedea chiar ţări cum este Germania care cunosc în această epocă procesul disoluţiei autorităţii, proces care în regiunile mai occidentale fusese încheiat încă din prima treime a secolului al XI-lea. Sistemul feudal însă, bazat pe însuşirea puterii de către stăpînii pămîntului, a fost constrîns să se adapteze la noile condiţii ale vieţii economice. Perspectivele îmbietoare pe care deschizătorii de drum ai colonizării le oferă ţăranilor, mobilitatea crescută a mîinii de lucru obligă seniorii să acorde arendaşilor lor o mai mare libertate, dacă nu întreaga libertate. În oraşe, arbitrariul regimului seniorial este contestat de cele mai dinamice grupări sociale. Burghezii, în cadrul mişcării comunale, smulg încetul cu încetul deţinătorilor tradiţionali ai autorităţii — conţi sau episcopi — garanţii pentru exercitarea liberă a activităţilor lor şi cîteodată chiar autonomia urbană.

Consecinţa cea mai importantă poate a tuturor acestor transformări este apariţia unei mentalităţi a profitului. Ţăranul care caută să-şi sporească producţia sau şeptelul pentru a cîştiga cîţiva bani pe piaţă, seniorul care purcede la defrişări pentru a creşte numărul supuşilor săi şi al redevenţelor pe care le obţine de la aceştia, vînzătorul care se aventurează pe drumurile terestre sau maritime cu baloturile sale de postav — toţi sînt susţinuţi de dorinţa de a cîştiga bani, întotdeauna mai mulţi bani. Clerul nu scapă acestei mişcări şi C. Violante a arătat bine, în ceea ce priveşte Italia, felul în care episcopii au ştiut să profite, în secolul al XII-lea, de expansiunea economică[35]. Pe de altă parte, îmbogăţirea călugărilor este o temă uzuală în literatura timpului. Marile abaţii, principale beneficiare ale restituirii dijmelor şi bisericilor, restituiri efectuate de laici sub influenţa reformei gregoriene, au putut cunoaşte în anumite momente dificultăţi financiare, datorate unei proaste gestiuni a bunurilor lor pămînteşti sau unor cheltuieli excesive în domeniul construcţiilor; prosperitatea lor materială nu era mai puţin evidentă pentru contemporani. La toate nivelurile societăţii şi în special în oraşe,

banii capătă o importanţă tot mai mare în relaţiile umane şi în viaţa cotidiană. În faţa acestei noi lumi, teologia şi spiritualitatea monastice se dovedesc curînd neadaptate. Mulţi călugări, obişnuiţi cu o lume stabilă şi austeră, reacţionează prin invective: în 1128, abatele Rupert din Deutz înfăţişează înflorirea urbană drept consecinţa păcatului şi nu vede în oraşe decît cuiburi de traficanţi josnici şi oameni fără Dumnezeu. Cîţiva ani mai devreme, unul dintre confraţii săi, Guibert de Nogent, lansase o condamnare fără apel a mişcării comunale pe care o văzuse pusă în practică la Laon. Această atitudine de frică şi refuz faţă de societatea urbană se va atenua cu timpul, dar a fost nevoie de multe ciocniri şi conflicte pentru ca spiritualitatea tradiţională să se adapteze la noile condiţii ale vieţii sociale.

Expansiunea economică pe care Occidentul a cunoscut-o în secolul al XII-lea nu a avut numai consecinţe benefice. Ea a scos societatea din stagnare şi, în acelaşi timp, a mărit distanţele care separau bogaţii de săraci. Chiar în sînul ţărănimii, care formase pînă atunci o masă aproape nediferenţiată, caracterizată de precaritatea condiţiilor de existenţă şi mediocritatea nivelului său de viaţă, au apărut delimitări între cei care dispuneau de un mijloc de cultivat, plugarii, şi cei care nu aveau decît braţele pentru a munci, cărătorii sau muncitorii manuali. Sărăcia, pînă atunci resimţită mai degrabă ca o stare de slăbiciune — săracul fiind omul fără apărare în faţa celui puternic —, a tins să devină o slabă situaţie economică înainte de toate şi un semn de decădere socială. În lipsa armelor destinate cavalerului, a cărţilor pentru învăţaţi sau a plugului pentru cel „necioplit", săracul este cel care nu are mijloacele pentru a-şi ţine rangul[36]. În societatea rurală tradiţională unde toată lumea se cunoştea, a beneficia de solidaritatea grupului căruia îi aparţineai era o evidenţă. Cînd folosirea generalizată a banilor a desfăcut aceste legături şi a fost constituit un mediu urban unde domnea un anumit anonimat, nevoiaşii au devenit nişte oameni declasaţi, sortiţi pribegiei sau emigrării. Numărul

lor crescînd şi faptul că sărăcia lor era mai vizibilă în oraş decît la ţară nu au întîrziat să ridice noi probleme conştiinţei creştine.

În sfîrşit, această nouă societate este marcată de o mobilitate crescută. Nobili plecînd în cruciade, ţărani mutîndu-se în regiuni de colonizare, clerici în căutare de şcoli şi profesori, episcopi sau abaţi ducîndu-se la Roma sau la conciliu, toate mediile par agitate în această epocă de o sete de deplasare şi dezrădăcinare. Cantonaţi mult timp — în afara unei elite restrînse — în orizontul satului lor, locuitorii Occidentului nu mai ezită să se lanseze în expediţii îndepărtate, care rămîn totuşi riscante. Pasiunea pentru pelerinaje, şi în special pentru cel de la Sfîntul Iacob din Compostella, nu este decît una dintre manifestările acestei înfrigurări a călătoriilor care contrastează cu idealul monastic al stabilităţii şi sfîrşeşte prin a-l pune în discuţie. În acest nou climat, influenţe exterioare se exercită din ce în ce mai clar în domeniul spiritual. Experienţele eremitice care se desfăşoară în extremitatea Calabriei sînt curînd cunoscute pînă în regiunile septentrionale, cum constatăm din viaţa sfîntului Bruno, la începutul secolului al XI-lea. Prin intermediul negustorilor italieni în contact cu ţările slave, şi poate al cruciaţilor stabiliţi pentru un timp în Orient, curentele religioase de inspiraţie dualistă pătrund în Occident în a doua treime a secolului al XII-lea. La moară şi prin cîrciumi, în pieţe şi la bîlciuri se schimbă informaţiile şi ideile. Controversele savante îşi găsesc repede un ecou în locurile publice: „Se angajează discuţii despre Sfînta Treime pînă şi la răspîntii", îi scriu papei episcopii provinciei Sens în 1140, privind cu nelinişte unirea care se petrecea între lumea şcolilor şi cea a muncitorilor. În pofida dificultăţilor de comunicare, difuzarea mişcărilor spirituale se efectuează într-un ritm din ce în ce mai rapid, în asemenea măsură creşte receptivitatea maselor. O altă evoluţie afectează universul mental al oamenilor secolului al XIII-lea: este procesul desacralizării lumii; început de reforma gregoriană, el a condus, pe termen lung, la emanciparea societăţii laice.

Sîntem totuşi încă destul de departe de această emancipare în secolul al XII-lea şi poate niciodată impactul Bisericii asupra societăţii nu a fost atît de puternic ca în timpul lui Alexandru al III-lea şi Inocenţiu al III-lea. Dar chiar de pe acum începe să se facă simţită influenţa mişcării care a dus, din partea clericilor, la o repunere în discuţie a raporturilor între pămîntesc şi spiritual. Desacralizînd Imperiul şi investitura laică, Grigorie al VII-lea şi Yves de Chartres au pregătit, fără s-o ştie, constituirea unei societăţi profane autonome. Prin distincţia pe care o stabileşte între sacrament şi ritual, cel din urmă pune capăt, cel puţin la nivel conceptual, unei confuzii care dura din epoca carolingiană, contribuind la eliberarea sacrului creştin din sfera magiei.

Pe plan teologic, mişcarea ideilor merge în acelaşi sens. Între 1120 şi 1140, profesorii şcolii de la Chartres au reflectat asupra sensului creaţiei. Ei au dezvoltat ideea potrivit căreia, departe de a sălăşlui în materie, Dumnezeu, după ce a creat omul, s-a retras lăsînd acestuia grija de a-şi supune universul. Din această perspectivă, nu este deci deloc vorba de a aduce ofensă măreţiei Sale, cît de a căuta să cunoşti voinţa Sa şi ordinea pe care El a vrut s-o facă să stăpînească în toate lucrurile. Creaţia nu mai este considerată ca o magmă informă şi misterioasă, ci, după cuvintele faimoase ale lui Bernard de Chartres, ca „o creaţie ordonată de creaturi". Departe de a fi o simplă reflectare degradată a sferelor celeste, universul posedă o realitate proprie care poate face obiectul unor studii şi interpretări. Este sfîrşitul lumii fermecate. Desigur, aceste concepţii au rămas mult timp apanajul unei elite cultivate şi, chiar şi în mediile clericale, au fost violent combătute de cei care, cum este sfîntul Bernard, considerau fapta teologilor care se străduiau să desluşească misterele divine doar cu resursele intelectului ca pe o profanare şi un semn de aroganţă. Dar atunci cînd, în 1215, la al IV-lea Conciliu de la Lateran, Biserica a decis să nu mai recunoască nici un fel de valoare ordaliilor şi să interzică clericilor să mai recurgă la ele, ea nu a făcut decît să

trage concluziile unei mişcări care tindea de un secol să stabilească, după fericita expresie a părintelui Chenu, „un nou echilibru între natură şi har"[37].

Mai mult, pentru cei puţin o parte dintre cei care trăiesc, lumea încetează a fi valea plîngerilor de care vorbeau autorii monastici. Creşterea economică, inegală în funcţie de regiuni, dar reală, ridicarea nivelului de trai care se traduce în mediul aristocratic printr-o căutare a confortului şi luxului, în sfîrşit mişcarea care a condus locuitorii oraşelor şi satelor spre libertate, toate acestea tind să dea vieţii umane şi bunurilor acestei lumi mai puţină precaritate şi mai mult farmec. Desigur, Occidentul secolului al XII-lea este încă foarte departe de abundenţă, şi cîte o foamete cumplită → cum ar fi cea din anii 1194–1199 – o clatină periodic încă. Lumea pare totuşi mai frumoasă, mai atrăgătoare, şi nu numai în ochii trubadurilor. Nobilimea care beneficiază de timp liber şi nu este încă sărăcită poate avea acces la bucuriile spiritului şi ale culturii; la curţile feudale ale Franţei de nord se compun „chansons de geste" care exaltă faptele războinicilor pe un fond de creştinism eroic. La curţile din sud, mai profane, cavalerii se întrec în subtilitate pentru a dobîndi favorurile doamnelor. Strategia şi cazuistica iubirii dau naştere poeziei curteneşti, unde dragostea devine materia prin excelenţă a divertismentelor pe care această societate rafinată şi le oferă. Chiar dacă nu are nimic platonic şi nu exclude posesiunea trupească, iubirea curtenească ilustrează bine distanţa pe care omul a luat-o în raport cu dorinţa. Dar pasiunea nu este o simplă transpunere a iubirii divine. Aşa cum bine a arătat Denis de Rougemont, ea constituie o realitate fundamental nouă, în care iubirea omenească îşi este suficientă sieşi şi acţionează conform propriei sale logici. Pe plan spiritual, ascensiunea unei societăţi şi a unei culturi profane a provocat o dublă reacţie: unii, judecînd că aceste noi seducţii fac ca lumea să fie şi mai de temut, i-au opus un refuz total şi s-au retras în pustiu. Alţii, beneficiind de schimbările petrecute, au socotit că rezistenţa la rău nu implica în mod necesar fuga de lume.

2. ÎNTOARCEREA LA SURSE: VIAŢA APOSTOLICĂ ŞI VIAŢA EVANGHELICĂ

Încă de la jumătatea secolului al XI-lea, nevoia unei aprofundări în domeniul religios a apărut aproape pretutindeni în Occident; în Italia mai curînd decît în altă parte, din pricina proximităţii lumii bizantine de unde iradiau intense incitări spirituale. Începînd cu anii 1080, mişcarea s-a răspîndit în Europa de nord-vest, unde a produs cele mai frumoase roade. Această dorinţă de a trăi mai bine credinţa, pe care istoricii o constată fără a ajunge s-o explice cu adevărat, se traduce mai întîi printr-o voinţă de întoarcere la obîrşii, care este de altfel una din tendinţele marcante ale vieţii culturale a acelor timpuri. Pentru oamenii secolului al XII-lea, conştienţi că sînt moştenitorii nedemni ai unui trecut strălucit, progresul este situat în redescoperirea unei tradiţii pierdute din vedere datorită asprimii timpului. Această fascinaţie exercitată de origini este marcată, în domeniul expresiei literare, prin grija de a se inspira din buna latinitate, aceea a lui Cicero şi a lui Virgiliu, preferată celei a lui Macrobius sau Lactanţiu. La Bologna, Irnerius şi glosatorii redau dreptului roman faima avută; textele sale reconstituite treptat în integralitatea lor elimină colecţiile incomplete şi compilaţiile contaminate de influenţa drepturilor barbare. În toate domeniile vieţii intelectuale se recurge la o tradiţie mai autentică în defavoarea tradiţiilor impure.

Biserica nu va rămîne în afara acestei mişcări de întoarcere la origini. Într-adevăr, şi pentru ea perfecţiunea se situează în trecut, adică în timpul Apostolilor şi martirilor. După părerea multor clerici, lumea, pe măsură ce s-a îndepărtat de această epocă binecuvîntată, nu putea decît să îmbătrînească şi să decadă. A fost meritul reformatorilor din secolul al XI-lea de a crede şi a arăta, de exemplu, că Biserica a regăsit o nouă tinereţe inspirîndu-se din acest trecut care juca adesea în istoria sa rolul unui mit dinamic şi stimulator. Grigorie al VII-lea a tradus bine

această nouă stare de spirit cînd a scris: „Dumnezeu nu a spus: numele Meu este obicei, ci: numele Meu este Adevărul." De unde refuzul său de a considera valide practicile care se insinuaseră de-a lungul secolelor în lumea clericilor, în numele unei fidelităţi faţă de Tradiţia autentică a cărei singură garantă şi interpretă este Biserica romană. În aceeaşi epocă, vedem călugări abandonînd în număr mare comunităţile monastice pentru a regăsi genul de viaţă practicată odinioară de Părinţii deşertului şi, puţin mai tîrziu, pe cistercieni separîndu-se de Cluny în numele unei reîntoarceri la regula sfîntului Benedict care fusese întunecată şi deformată de practicile religioase obişnuite. Pe scurt, toate experienţele religioase ale acestor timpuri au fost marcate de voinţa de a reveni la puritatea originară a creştinismului. Idealul din *Ecclesiae primitivae forma* devine referinţa obligatorie a noii spiritualităţi care, într-un mod aparent paradoxal, caută într-o fidelitate crescută faţă de mărturia Apostolilor şi faţă de mesajul evanghelic răspunsul la problemele puse de o societate în schimbare.

Concret, această dorinţă de a regăsi perfecţiunea Bisericii primitive este exprimată în idealul pe care îl reprezintă *vita apostolica*. Ideea conform căreia comunitatea primitivă a Ierusalimului, aşa cum este ea prezentată în *Faptele* Apostolilor[38], a constituit un model pentru Biserică iar felul său de viaţă era chiar tipul vieţii perfecte a găsit un ecou în toate mediile. Desigur, nu s-a aşteptat secolul al XI-lea pentru ca aceste texte să suscite un interes. Dar ele au fost acaparate de călugării care, pe tot parcursul Evului Mediu timpuriu, s-au prezentat pe ei înşişi drept succesori autentici şi imitatori ai Apostolilor. Nu duceau ei viaţa apostolică, ei care, renunţînd la bunurile personale şi la propria lor voinţă, trăiau împreună pentru a-L sluji mai bine pe Dumnezeu[39]? De fapt, pînă la jumătatea secolului al XI-lea, nimeni nu va contesta ideea conform căreia perfecţiunea creştină se împlinea în mănăstiri. O dată cu reforma gregoriană, o reacţie împotriva acestor concepţii a fost schiţată. Grigorie al VII-lea

însuşi, pe vremea cînd nu era încă decît arhidiaconul Hildebrand, a vrut să extindă avantajul vieţii comune, care era în centrul idealului apostolic, la tot ansamblul clerului. A eşuat în această întreprindere, iar sinodul roman din 1059 s-a mulţumit să sfătuiască preoţii să „deţină în comun tot ce le revenea de la Biserică". La acest nivel, viaţa apostolică apărea ca instrumentul unei reforme morale şi disciplinare a clericilor. Forţîndu-se să-i facă să trăiască în comunităţi, papalitatea căuta înainte de toate să-i sustragă autorităţii nobililor laici pentru a-i plasa sub controlul episcopului. Se cerea încă prea mult, şi cei care s-au conformat acestor dispoziţii au fost o minoritate. Ei au luat numele de canonici regulaţi, în opoziţie cu cei seculari care, refuzînd disciplina dormitorului şi refectoriului comune, şi-au păstrat bunurile personale, aşa cum regula de la Aix din 816 le permitea.

Concepţia gregoriană despre viaţa apostolică, pe care majoritatea preoţilor o judecau prea aspru, a părut în schimb insuficientă anumitor spirite îndrăgostite de perfecţiune. Printre canonicii regulaţi şi pustnici, numeroşi au fost cei care, nemulţumindu-se să reproducă anumite practici monastice, au ajuns să afirme că clericii erau adevăraţii succesori ai Apostolilor. Într-adevăr, monahismul, eliminînd prin viaţa de mănăstire înfruntarea cu lumea, a redus apostolatul la sanctificarea personală. Or, o recitire atentă a *Faptelor* a scos din nou la iveală importanţa predicii şi a vestirii Evangheliei în vocaţia Apostolilor[40]. Într-o lume de care oamenii voiau mai puţin să fugă decît s-o cucerească şi s-o salveze, *cura animarum*, pe care călugării nu o practicau în general, tindea să devină unul din motivele esenţiale ale vieţii apostolice. Deci nu este vorba, urmînd modelul Bisericii primitive, numai de a trăi în comunitate, fără proprietate privată, ci de a te îndrepta către ceilalţi. Această deschidere spre lumea exterioară a luat forme foarte diverse după caz, de la dezvoltarea asistenţei medicale şi ajutorului pînă la slujirea prin predici.

Aprofundarea idealului religios trebuie pusă în legătură cu transformările pe care le-a suferit pietatea. Dacă

încercăm să definim „vîrstele lumii", așa cum o făceau autorii medievali, prin caracteristica lor esențială manifestată în planul religios, putem spune că epoca cuprinsă între sfîrșitul secolului al XI-lea și începutul secolului al XIII-lea a fost cu adevărat epoca lui Christos. Aceasta nu pentru că spiritualitatea Evului Mediu timpuriu și a monahismului feudal nu a prețuit persoana Mîntuitorului: Alcuin deja, iar mai tîrziu marii abați de la Cluny avuseseră o mare venerație pentru cruce. Cu toate acestea, în ansamblu se vede în El, înaintea secolului al XII-lea, în primul rînd a doua persoană a Treimii și Judecătorul de temut care trebuie să revină la sfîrșitul veacurilor. De altminteri, este imaginea pe care ne-o oferă tîmpanele multor biserici romanice. Mărturia artei, ca și cea a literaturii spirituale, confirmă că spiritele acelor timpuri au fost mai sensibile la transcendența divină decît la Întrupare, la Schimbarea la Față decît la Patimi.

Încă de la mijlocul secolului al XI-lea, un mare teolog monastic, sfîntul Anselme, pornește o cotitură decisivă în evoluția religioasă a Evului Mediu, punînd într-unul din tratatele sale întrebarea fundamentală: *Cur Deus homo?* De ce S-a făcut Dumnezeu om? Îi răspunde arătînd că trebuia în chip necesar ca Dumnezeu să se întrupeze și să participe la condiția umană pentru ca umanitatea să fie salvată. Chiar dacă sfîntul Anselme nu a fost deloc înțeles de contemporanii săi, el s-a arătat a fi precursorul marilor orientări spirituale ale secolului al XII-lea, reliefînd iubirea infinită a Cuvîntului devenit trup și măreția Fecioarei Maria. Să nu ne înșelăm totuși: ceasul devoțiunii tandre sau patetice în fața umanității lui Christos nu sunase încă, chiar dacă găsim deja cîteva semne vestitoare, cum sînt, de exemplu, cele din tratatul cistercianului Aelred de Rievaulx, intitulat *Cînd Iisus avea doisprezece ani.* De fapt, Omul-Dumnezeu pe care îl exaltă spiritualitatea acestor timpuri este Christos din Evanghelii. Noua conștiință a Întrupării nu se lasă disociată de contemplarea măreției divine. Nici Autun, nici Vézelay nu ne vorbesc de Iisus al istoriei sau al sensibilității. Ca și sfîntul Bernard, ele ni-L

prezintă pe Christos-Rege, Dumnezeu Mîntuitor, Iubirea personificată.

Locul central ocupat de Christos în pietatea creștinilor din secolul al XII-lea se traduce, la nivelul spiritualității, printr-o valorizare a Noului Testament. O fidelitate mai exigentă față de cuvîntul lui Dumnezeu a condus atunci cele mai bune spirite la depășirea concepției morale și disciplinare a vieții apostolice. Încă de la începutul secolului al XII-lea, în numeroase comunități fervente, se face referință mai puțin la textul Faptelor Apostolilor cît la pasajele din Evanghelie susceptibile să furnizeze reguli de viață, în special cele care evocă sărăcia lui Christos și a discipolilor săi. Etienne de Muret († 1124), fondator al ordinului Grandmont, scrie într-un fel semnificativ: „Singura regulă de viață este Evanghelia; este regula lui Iisus Christos, mai desăvîrșită decît cea a sfîntului Benedict." La fel, sfîntul Norbert, atunci cînd a creat ordinul Premonstratenzilor, a dat drept dispoziție discipolilor săi să „urmeze sfintele Scripturi și să-L ia pe Christos ca îndrumător". Pentru susținătorii noii spiritualități, iubirea față de Dumnezeu se traduce printr-o imitare cît mai fidelă posibil a vieții Domnului. „A-L urma gol pe Christos Cel gol" (*nudus nudum Christum sequi*)[41] și a evangheliza pe cei săraci sînt cele două cerințe fundamentale ale mișcărilor spirituale din secolul al XII-lea.

Voința de a se supune lui Christos din Evanghelie s-a tradus în primul rînd prin exigențe crescute în domeniul sărăciei. *Vita apostolica*, punînd accentul pe comunitatea bunurilor, a abolit distincția dintre bogați și săraci. Ea era practicată de călugării și canonicii regulați care, intrînd în viața religioasă, renunțau la proprietatea individuală. Dar, în realitate, aceste aspirații comunitare puteau coexista foarte bine cu posesiunea colectivă a bunurilor importante, cum era cazul majorității abațiilor și capitlurilor. Cei care voiau să urmeze cu exactitate Evanghelia trebuiau să meargă mai departe, adică să trăiască precum „săraci ai lui Christos", limitîndu-se la un minimum indispensabil și uneori chiar la mai puțin. Etienne de Muret dorea ca

grandmontezii să aibă domenii atît de reduse încît să fie obligaţi să caute în afara acestora o parte a subzistenţei lor. Dacă toţi cei care apărau *vita vere apostolica* nu au mers atît de departe, austeritatea şi sărăcia materială au fost totuşi preocupările majore ale grupărilor care se bizuiau pe acest ideal.

Un exemplu ne va arăta la ce atitudini concrete putea conduce noua spiritualitate. În 1083, şase nobili jefuitori convertiţi de către un călugăr s-au stabilit în singurătatea regiunii Afflighem, în Brabant, pentru a se dedica împreună vieţii religioase[42]. Însăşi alegerea locului este semnificativă: era vorba de o zonă necultivată şi nelocuită, dar situată în proximitatea drumului care mergea de la Bruges la Köln, itinerariu foarte frecventat de pelerini şi negustori. Această regiune era pînă atunci un cuib de tîlhari; noii călugări au făcut ca acolo să domnească siguranţa şi au garantat ospitalitate trecătorilor. Comunitatea şi-a cîştigat dreptul, garantat de contele de Louvain, de a-şi alege în mod liber abatele şi a fost scutită de către episcopul locului de orice redevenţă. S-a stabilit ca dijma pentru toate veniturile să fie rezervată săracilor. Pe de altă parte, fondatorii au consacrat esenţialul eforturilor şi resurselor lor construirii şi extinderii ospiciului care a inclus curînd două clădiri. Pentru acestea, călugării au înălţat o capelă modestă şi s-au mulţumit mult timp cu un simplu hangar. Supravieţuirea comunităţii era în parte asigurată prin exploatarea pămînturilor sale, dar în egală măsură prin munca manuală şi pomenile credincioşilor. Se exprimă astfel, în chiar structura veniturilor, un spirit de abandon în faţa Providenţei, spirit care se găseşte din plin în evanghelismul fondatorilor săi. Regăsim aceeaşi inspiraţie în grija pe care au avut-o de a evita orice impietare a bunurilor aproapelui, ca şi în refuzul lor de a deschide acţiuni în justiţie împotriva acelora care îi lezau şi de a accepta anumite donaţii — biserici, de exemplu — incompatibile cu idealul lor. Succesul noii fundaţii a fost rapid: numeroşi convertiţi, atît clerici cît şi laici, nu au întîrziat să năvălească la Afflighem în grupuri largi. După cîteva

tatonări iniţiale, fiecare a sfîrşit prin a-şi găsi locul în comunitate; călugării în strană, fraţii slujitori pe cîmp şi femeile în schiturile de călugăriţe care se răspîndeau în satele învecinate. În acest caz precis, experienţa s-a înscris într-un cadru monastic, cel al regulii benedictine. Dar am putea cita un mare număr de alte fundaţii din această epocă, însufleţite la început de acelaşi spirit, deşi au ajuns la structuri instituţionale diferite. Într-adevăr, idealul apostolic, mai mult decît un program moral sau un gen de viaţă bine conturat, se defineşte ca o stare de spirit care se poate exprima în moduri foarte diferite.

3. PREFACERILE DIN VIAŢA RELIGIOASĂ

În timpul Evului Mediu timpuriu şi al primei vîrste feudale, viaţa monastică a constituit singura expresie a idealului desăvîrşirii creştine, cu excepţia cîtorva experienţe eremitice izolate. Acest monolitism se potrivea bine unei societăţi statice, caracterizate de un climat de atonie spirituală şi culturală. Dar pe măsură ce Occidentul se trezeşte şi structurile sale devin mai complexe, aspiraţiile credincioşilor nu-şi mai găsesc satisfacerea doar în cadrul monahismului tradiţional. Pe lîngă acesta din urmă, chemat el însuşi să se restructureze, vedem născîndu-se şi dezvoltîndu-se noi forme de viaţă consacrată, fondate pe spiritualităţi originale. Cu toate că ele erau prin definiţie în afara lumii, călugării înşişi reflectă astfel într-un anumit mod sensurile şi contradicţiile societăţii care îi înconjura.

Aceste mişcări diverse au în comun o exigenţă a autenticităţii şi personalizării vieţii religioase. Practici admise de secole sînt dintr-o dată puse în discuţie în numele fidelităţii faţă de Evanghelie. Chiar în cadrul monahismului, şi mai mult în afara lui, virtuţile ritualismului sînt contestate. În abaţiile primei vîrste feudale, majoritatea călugărilor erau nişte „închinaţi", adică copii aduşi la mănăstire încă de la cea mai fragedă vîrstă de

către părinţii lor. „Lucrarea lui Dumnezeu" (*Opus Dei*) era într-adevăr considerată ca o activitate care nu necesita o vocaţie specială. Faptul de a-ţi oferi fiul pentru a se face călugăr nu punea mai multe probleme decît acela de a-l plasa ca scutier la un înalt nobil pentru a învăţa meşteşugul armelor: nu ceri unui lucrător să-şi iubească meseria, ci doar să şi-o facă conştiincios. Călugărul care recita slujba în întregime şi corect îşi îndeplinea datoria, chiar dacă inima sa nu era acolo întotdeauna. De altfel, individul nu exista decît în funcţie de colectivitate şi psalmodierea fiecărui călugăr nu avea valoare decît în măsura în care ea se aşeza într-un cînt liturgic comunitar. În ultimă instanţă, grija pentru perfecţiunea exterioară şi splendoarea cultului putea fi un obstacol în aprofundarea personală a credinţei. Regăsim de asemenea, în majoritatea mişcărilor religioase care au apărut în zorii secolului al XII-lea, dorinţa de a scutura lanţul rutinei pentru a permite indivizilor să se angajeze într-o manieră personală şi liberă în serviciul lui Christos. Numai adulţii au fost admişi în noile ordine, şi numai atunci cînd intrarea lor în viaţa religioasă era consecinţa unei vocaţii depline încă din tinereţe sau cînd aceasta cerea o ruptură cu viaţa lumească, adică o convertire.

Pe de altă parte, rafinarea spiritului religios, care nu rămîne fără legătură cu progresul instruirii, a făcut ca mulţi creştini să devină mai sensibili la discordanţele care existau între aspectul vizibil al Bisericii şi idealul din care aceasta trebuia să se inspire. Această cerinţă de conformitate cu modelul evanghelic se manifestase deja în secolul al XI-lea în domeniul moral. În numeroase regiuni ale creştinătăţii, credincioşii dornici ca preoţii lor să ducă o viaţă castă i-au constrîns chiar, uneori, să practice celibatul, care garanta în ochii lor eficacitatea funcţiei sacramentale a preoţilor. În secolul al XII-lea, critica se deplasează de la moravurile la bogăţia şi puterea clerului. Spiritele cele mai exigente se scandalizează văzînd abaţiile şi capitlurile catedrale instalate în societatea feudală şi regimul seniorial. Într-adevăr, reformele din secolele al

X-lea şi al XI-lea permiseseră în numeroase cazuri o reconstituire şi chiar o creştere a bunurilor bisericeşti; de asemenea, marii abaţi reformatori au fost cel mai adesea buni administratori, preocupaţi să asaneze şi să întărească fundamentele materiale ale vieţii religioase pentru a asigura o respectare exactă şi pentru a da mai multă strălucire cultului divin. Rezultatul a fost că dacă călugării rămîneau săraci individual, ei deveneau bogaţi sub aspect colectiv: *Fit monachus miles, sed fit de paupere dives*, constată către 1080 un canonic din estul Franţei, în legătură cu seniorii care se călugăreau[43]. Pe de altă parte, călugării îşi consacrau o parte din ce în ce mai mare din timp gestiunii patrimoniului lor, ca şi proceselor împotriva moştenitorilor care nu se grăbeau să execute testamentele făcute de părinţii lor în favoarea bisericilor. Dispersarea chiar a bunurilor imobile lăsate moştenire de către laici, constituind în general mici parcele, ca şi dijme, altare şi părţi de biserică, antrena serioase inconveniente pentru călugări. Mulţi dintre ei erau trimişi să trăiască singuri sau cîte doi în schituri îndepărtate, pentru a supraveghea lucrările agricole. A rezultat o relaxare apreciabilă a practicilor religioase şi adesea o contaminare a călugărilor de către societatea înconjurătoare. Măreţia liturghiei marilor abaţii, cum sînt Cluny sau Saint-Denis, nu a compensat această secularizare efectivă a monahismului a cărui îmbogăţire nu era decît unul dintre aspecte. În faţa acestei evoluţii a cenobitismului, numeroşi creştini aflaţi în căutarea perfecţiunii spirituale preferă să experimenteze noi formule de viaţă religioasă mai degrabă decît să se înroleze în rîndurile călugărilor negri.

A. Eremitismul

Viaţa eremitică nu este o invenţie a secolului al XII-lea. Încă din Evul Mediu timpuriu este menţionată existenţa unor oameni care se retrăseseră în adîncul pădurilor pen-

tru a duce o existenţă religioasă în singurătate şi rătăcire. În mănăstirile benedictine, abatele putea să permită, cu titlu excepţional, unui călugăr cu calităţi spirituale dovedite, să părăsească comunitatea pentru a se stabili pentru cîtva timp în „pustiu". În definitiv, aceşti solitari erau puţin numeroşi şi nu par să fi exercitat o mare influenţă asupra contemporanilor lor. În schimb, începînd cu secolul al XI-lea şi mai ales în cel de-al XII-lea, eremitismul a devenit un fenomen generalizat care se înfăţişa ca o alternativă a vieţii monastice.

Această înflorire a eremitismului, care începe în Italia în jurul anului o mie, o dată cu sfîntul Romuald, fondator la Camaldoli, provine şi ea dintr-o reîntoarcere la origini. Influenţe bizantine ajung în Occident prin Italia de sud. Or, în Orientul creştin, tradiţia Părinţilor pustiei — asceţii solitari din Thebaida — rămăsese vie. Ea îşi regăseşte toată faima şi forţa sa de atracţie în Occident, avînd în vedere prefacerile economice şi sociale. Primele dezvoltări ale economiei de schimb şi avîntul urban au dat naştere unei reacţii de refuz în anumite medii — mai ales aristocraţii şi oamenii de la oraşe — care, printr-o voltă completă foarte tipică mentalităţii medievale, au părăsit ceea ce adoraseră şi au trecut de la opulenţă la extrema sărăcie, de la viaţa socială la anahoretism. Aşa cum a remarcat cu justeţe L. Genicot, „în secolul al XI-lea, oraşele deveniseră suficient de importante pentru a izgoni sufletele credincioase; nu îndeajuns însă pentru a pune probleme spirituale atît de grave încît cei mai buni să se decidă a se consacra apostolatului maselor urbane"[44]. De asemenea, pustnicii se recrutau în număr mare din rîndul clerului secular. În numeroase regiuni, acesta se arăta refractar la orice reformă, ceea ce determina un anumit număr al membrilor săi să părăsească comunităţile sacerdotale sau capitlurile mai puţin zeloase pentru a ajunge la ţară, şi mai ales în pădure şi în landă, locuri preferate ale celor solitari. În Franţa de vest, în Limousin şi Lotaringia, eremitismul clerical a cunoscut la începutul secolului al XII-lea o dezvoltare spectaculoasă, ilustrată de numele lui Robert

d'Arbrissel, Pierre de Craon şi Etienne d'Obazine, pentru a nu cita decît pe cele mai mari.

Eremitismul secolului al XII-lea nu este acelaşi faţă de cel din epocile precedente. A suferit şi el influenţa idealului vieţii apostolice şi spiritualitatea sa poartă această amprentă. Eremiţii acelor vremuri sînt într-adevăr nişte penitenţi: ţinuta lor vestimentară este întotdeauna frustă, înfăţişarea lor neglijentă, dacă nu înspăimîntătoare. Ei caută locurile cele mai sinistre, culcîndu-se în grote, chiar pe pămînt, sau construindu-şi colibe din crengi. Se hrănesc cu cîteva legume şi cu ce se poate culege: niciodată cu carne sau vin. Trăind singuri şi fără ajutorul nimănui, ei trebuie să-şi sporească vigilenţa în faţa tentaţiilor Demonului. De aceea, în ciuda ascetismului la care se condamnă, sihaştrii duc o viaţă activă, şi nu pur contemplativă, precum călugării şi călugăriţele care trăiesc închişi într-o chilie alături de o biserică sau o mănăstire. Prin necesitate şi prin vocaţie, ei trebuie să lucreze cu mîinile; în sfîrşit, ei poartă barbă şi se deplasează pe jos sau suiţi pe un măgar, niciodată cu calul.

Dacă sihaştrii au fugit de lume, aceasta nu înseamnă că ei au devenit indiferenţi faţă de oameni, iar literatura profană sau hagiografia ni-i arată împărţind cu dărnicie sfaturi şi consolări celor care vin să-i caute. Mobilitatea şi libertatea lor le permit să practice un apostolat foarte variat, mergînd de la ajutorarea călătorilor la predica populară, cum sînt acei *Wanderprediger* (predicatori vagabonzi) — un Robert d'Arbrissel sau un Bernard de Tiron — care străbăteau Franţa de vest la începutul secolului al XII-lea urmaţi de cete de credincioşi exaltaţi de cuvintele lor. Etienne de Muret însuşi, cel mai statornic dintre sihaştri, nu ezită să spună că, dacă e bine să renunţi la lume, este şi mai bine să smulgi sufletele din mîinile diavolului. Aceşti solitari nu sînt deci preocupaţi numai de mîntuirea sufletului lor. Ei se îndreaptă spre ceilalţi şi mai ales spre cei mai săraci.

În experienţele eremitice ale epocii, faza individuală nu a fost adesea de lungă durată. Sihastrul care a reuşit îşi

atrage în mod normal discipoli şi întemeiază adesea o comunitate religioasă grupată în jurul unui loc de cult. Eremitismul acelor vremuri este mai mult o stare de spirit decît o formă de viaţă. Îl putem defini ca pe un cenobitism la scară redusă, destul de liber şi rural, în opoziţie cu cenobitismul urban şi disciplinat al vechilor ordine. El poate să conducă la fel de bine atît la cruciadă — în cazul unui Petru Pustnicul — cît şi la practicarea ospitalităţii sau la fundaţii monastice şi canonice de un nou tip. Uneori, prin alegerea personală a fondatorului, sau sub presiunea vreunui episcop, este aleasă regula sfîntului Benedict, aşa cum se poate constata la Savigny sau la Chaise-Dieu sau, la fel de bine, cea a sfîntului Augustin. Adesea însă, fundaţiile de origine eremitică adoptă constituţii originale: la Fontevrault, Robert d'Arbrissel a creat o mănăstire dublă condusă de o stareţă. La Camaldoli şi la Vallombrosa, în Italia, s-a făcut efortul de a îmbina exigenţele eremitismului şi cele ale cenobitismului în cadrul unor aşezăminte care cuprindeau deopotrivă o mănăstire unde călugării se rugau şi lucrau în comun şi ermitaje unde monahii trăiau în singurătate şi ascetismul cel mai aspru, legătura dintre cele două fiind asigurată de obligaţia de a lua masa în comun. În ceea ce-i priveşte pe grandmontezi, ei s-au făcut, urmînd ordinele lui Étienne de Muret, campionii unei sărăcii fără compromisuri, concretizată prin limitele impuse proprietăţii colective. Ei s-au distins în egală măsură prin faptul că fraţii slujitori — adică laicii — aveau preponderenţă faţă de călugări în guvernarea ordinului.

Singura ctitorie eremitică care, fără să fi reunit vreodată efective importante, a cunoscut totuşi un succes durabil şi a marcat profund spiritualitatea Occidentului medieval, a fost ordinul de la Chartreuse. Acesta s-a născut la sfîrşitul secolului al XI-lea, la îndemnul sfîntului Bruno, cîndva profesor la Reims, care se retrăsese împreună cu cîţiva ucenici în valea sălbatică de la Chartreuse, lîngă Grenoble. Noua comunitate se caracteriza dintru început printr-o viaţă de penitenţă foarte severă şi printr-o voinţă

de ruptură totală cu lumea exterioară. Sfîntul Bruno († 1101) a căutat şi el să concilieze exigenţele idealului eremit cu necesităţile cenobitismului. El a conservat din acesta din urmă, în afară de legămintele castităţii şi statorniciei, supunerea călugărilor faţă de stareţ şi folosirea îndreptării frăţeşti în capitlu. Însă împrumuturile luate din monahismul benedictin nu sînt esenţiale. În *Obiceiurile* redactate de Guigues cel Bătrîn, al cincilea stareţ de la Grande-Chartreuse, şi adoptate de întreg ordinul la mijlocul secolului al XII-lea, cuvîntul călăuzitor este singurătatea. Închis în celula sa de unde nu iese nici măcar pentru a lua masa, călugărul trebuie să citească, să se roage şi să mediteze în tăcere, departe de orice agitaţie, pentru a ajunge la smerenia desăvîrşită şi pentru a auzi vocea lui Dumnezeu. Cu toate acestea, nu este nimic angelic în această spiritualitate: călugărul-eremit îşi poartă singur de grijă şi munceşte cu mîinile, cel mai adesea recopiind texte. Pe de altă parte, lumea exterioară nu este ignorată. Cartuzienii fac milostenii, primesc oaspeţi şi se roagă pentru omenire. „Numele lui Christos este Iisus, scrie Guigues; deci de îndată ce, din orice motiv, îţi pierzi voinţa de a-l mîntui pe oricare dintre oameni, tu te desparţi de mădularele lui Christos." Influenţa eremitismului se traduce prin căutarea unirii cu Dumnezeu în contemplaţie. Liturghia, în schimb, ocupa un loc modest în cadrul noului ordin, cartuzienii neîntîlnindu-se decît pentru slujba de noapte şi la anumite ore ale zilei. Deşi erau, majoritatea dintre ei, preoţi, celebrau rar liturghia.

În ciuda anumitor aparenţe care îi fac să se asemene călugărilor, cartuzienii se află deci în succesiunea directă a eremitismului timpului, reprezentînd una din împlinirile sale cele mai remarcabile. Spiritualitatea lor este expresia unei noi mentalităţi mai individualiste orientată către experienţe personale mai libere şi către dobîndirea unei vieţi religioase intime. Nu toţi eremiţii au atins aceste culmi: unii s-au prăbuşit în extravaganţă şi nebunie, alţii au fost la limita ereziei, ca acel Engelbald d'Hérival, în Lorena, care, socotindu-se nedemn de a primi sacramentele

bisericii, a refuzat întotdeauna să înalţe un lăcaş de cult, să celebreze liturghia şi să împărtăşească. Fără îndoială, este o atitudine extremă, dar care stabileşte o legătură cu rezerva manifestată de cartuzieni faţă de liturghie şi cu aversiunea lui Robert d'Arbrissel faţă de construirea de biserici. În spatele acestor germinaţii puţin nebuneşti ale eremitismului care au scandalizat clerul vremii, se profilează o nouă concepţie a vieţii creştine în care mîntuirea nu mai ţine de medierile umane sau de practicarea regulilor mănăstireşti, fiecare putînd să-l întîlnească pe cont propriu pe Christos Mîntuitor în străfundul propriei sale fiinţe.

B. *Viaţa canonică*

În alte cazuri, aspiraţia spre perfecţiune, departe de a-i conduce pe călugări în „pustiu", îi împinge la adoptarea unei vieţi comunitare strict legate de practicarea sărăciei, desemnată în textele epocii prin termenii de *vita canonica* sau *vita apostolica*. Într-adevăr, nu aveau oare preoţii cîteva calităţi pentru a se considera investiţi cu o misiune religioasă specifică, ei care, după cuvintele unei culegeri de obiceiuri canonice, „îi urmau lui Christos şi Apostolilor în propovăduire, botez şi celelalte sacramente ale Bisericii"[45]? Urban al II-lea recunoaşte oficial acest lucru în 1090, afirmînd caracterul apostolic al felului de viaţă al canonicilor, şi plasîndu-i pe acelaşi plan cu călugării. Pentru prima oară după secole, sacerdoţiul putea fi din nou considerat ca o stare de perfecţiune.

Posibilitate teoretică, ne grăbim s-o spunem, pentru că majoritatea slujitorilor cultului au refuzat să se supună unui ideal atît de exigent. Dacă formulele vieţii comune au întîlnit un veritabil succes în Italia şi în Provenţa, ele s-au izbit în regiunile septentrionale de ostilitatea unui cler care rămăsese foarte ataşat structurilor carolingiene. Strîns legaţi de mediul seniorial prin sistemul bisericii private,

canonicii acestor regiuni nu au vrut să audă vorbindu-se de o reformă care i-ar fi determinat să renunţe la veniturile lor. Astfel, în Franţa de nord şi în ţările renane, intrarea în scenă a canonicilor regulaţi s-a făcut mai degrabă prin intermediul „convertirilor" individuale ale clericilor care au abandonat, conduşi de zel, instituţiile tradiţionale; adesea, ei au fondat biserici, atît urbane cît şi rurale, care au venit să se alăture capitlurilor şi colegiilor seculare. Alte comunităţi au adoptat viaţa canonică după o experienţă eremitică mai mult sau mai puţin lungă. Este de exemplu cazul ordinului de la Arrouaise[46], în Picardia, şi mai ales al celui de la Prémontré, lîngă Laon, care a fost fondat în 1120 de sfîntul Norbert[47]. În fine, în anumite cazuri, grupări de penitenţi (de exemplu la L'Artige, în Limousin) sau de ospitalieri (Roncevaux, Marele Saint-Bernard) au adoptat această formă de viaţă care se potrivea mai bine activităţilor caritabile decît starea monastică.

Lumea canonicilor regulaţi este deci foarte diversă, şi fundaţiile care au adoptat *vita canonica* păreau mai degrabă ordine religioase de un tip nou decît rezultatul unei reforme generale a clerului. Este cu atît mai dificil să le definim spiritualitatea, avînd în vedere că, dacă după multe tatonări toate aceste comunităţi au adoptat la începutul secolului al XII-lea regula sfîntului Augustin, ele nu i-au dat nici acelaşi conţinut, nici aceeaşi semnificaţie. Într-adevăr, majoritatea canonicilor regulaţi s-au mulţumit să urmeze *Regula prima*, de fapt o scrisoare a sfîntului Augustin în care episcopul de Hippona descria existenţa cotidiană a micii comunităţi sacerdotale care trăia grupată în jurul lui într-o „mănăstire de clerici". Practicile pe care acest text le recomandă sînt moderate, iar accentul este pus pe viaţa comună, fără proprietate privată. Cei care păstrau această regulă constituiau *ordo antiquus*, important în special în regiunile mediteraneene.

Dar, în cazul multor ctitorii noi, adesea de origine eremitică, s-a vrut să se meargă mai departe, luîndu-se ca referinţă un text intitulat *Ordo monasterii* sau *Regula secunda*. Acesta din urmă, atribuit sfîntului Augustin, deşi

fundamental nu-i aparţinea, era o regulă de viaţă foarte constrîngătoare, punînd accentul pe ascetism (post, tăcere, simplitate a veşmîntului) ca şi pe munca manuală şi pe sărăcie. Canonicii care voiau să practice acest ideal de *vita vere apostolica* au format *ordo novus* care, în ciuda numelui său, nu este un ordin religios nou, ci un curent rigorist în cadrul lumii canonicilor regulaţi. Cei care i s-au alăturat au fost numeroşi mai ales în regiunile situate între Sena şi Rin. Expresia perfectă a idealului lor spiritual se găseşte în regula ordinului de la Prémontré, singura dintre aceste grupări care a avut o răspîndire la scara creştinătăţii.

În pofida acestor diferenţe care separă diversele lor ramuri, canonicii regulaţi au elaborat o spiritualitate originală la care creştinii secolului al XII-lea nu au rămas indiferenţi: în multe regiuni ale Occidentului, canonicii augustinieni au fost în această epocă la fel de numeroşi ca şi călugării, dacă nu mai numeroşi. Cei care susţineau *ordo antiquus* au oferit exemplul unei vieţi religioase adesea intense, desfăşurîndu-se în interiorul unui cadru instituţional extrem de suplu. Într-adevăr, regula sfîntului Augustin nu constituie pandantul celei a sfîntului Benedict, din care nu are nici precizia, nici caracterul imperativ. Ea defineşte cel mult un cadru de viaţă şi un climat spiritual, adaptarea la condiţiile locale sau la intenţiile fondatorului fiind asigurată de constituţiile proprii ale unei anumite case sau ale unui anumit ordin. Pe de altă parte, aceşti canonici trăiau într-o strînsă legătură cu lumea, în sînul unor comunităţi mici instalate în colegiale urbane sau rurale în care ei asigurau, în afara cultului, funcţii sociale mergînd de la educarea copiilor la îngrijirea bolnavilor. Nu este întîmplător faptul că, în secolul al XIII-lea, sfîntul Dominic înscria explicit ordinul său de „canonici-predicatori", apropiaţi de laici şi deschişi la problemele lor, „în formulele clasice ale tradiţiei canonice"[48].

Pe de altă parte, canonicii regulaţi au elaborat o spiritualitate originală fondată pe exaltarea sacerdoţiului. Într-adevăr, mişcarea canonică nu avea, la origine, drept

obiectiv monahizarea clerului secular. Pentru susţinătorii săi, viaţa comunitară, dincolo de avantajele morale sau disciplinare pe care le prezenta, trebuia să contribuie, înainte de toate, la edificarea Bisericii. În cadrul acestui *ordo novus* prevala desigur o concepţie riguroasă a ascezei, dar care nu viza perfecţionarea individuală şi atît: în măsura în care este un intermediar obligatoriu între Dumnezeu şi oameni, preotul care oferă jertfa altarului pentru credincioşi trebuie să se purifice separîndu-se de lume prin practicarea vieţii claustrale şi dînd exemplul sărăciei evanghelice. Practicile religioase ale canonicilor de la Arrouaise sau Prémontré pot părea foarte apropiate de cele ale călugărilor timpului lor; ele se disting totuşi prin finalitatea lor care este apostolică şi nu escatologică. Astfel, studiul, care ocupă un loc important în viaţa canonică, nu este o pregătire numai pentru o rugăciune bună, dar şi pentru o bună propovăduire. De asemenea, în centrul vieţii lor cotidiene nu se află atît recitarea breviarului, cît liturghia conventuală, pentru că preotul este înainte de toate omul jertfei.

Cu ocazia polemicilor care i-au opus călugărilor de-a lungul întregului secol al XII-lea, canonicii regulaţi au fost determinaţi să evidenţieze implicaţiile fundamentale ale stării lor de viaţă. Pentru prima oară în istoria spiritualităţii occidentale, clericii, respingînd primatul absolut al vieţii contemplative, au subliniat valoarea acţiunii pe care au situat-o la acelaşi nivel: „Fiul lui Dumnezeu, scrie premonstratenzul Anselme de Havelberg[49], exemplul contemplaţiei celei mai înalte ca şi al celei mai desăvîrşite acţiuni... reuneşte în unica Sa persoană modelul celor două vieţi, contemplative şi active. Fără îndoială, El se dă drept pildă tuturor creştinilor, dar îndeosebi Apostolilor Săi... Trebuie deci să ne gîndim că ei şi-au organizat viaţa pentru a contempla pe Dumnezeu potrivit fericirii depline a inimilor pure, avînd grijă de aproapele lor potrivit fericirii depline a celor milostivi, şi aceasta cu ajutorul propovăduirii, al vindecării bolnavilor, al răspîndirii Evangheliei". Efectiv, dacă idealul sacerdotal al primei generaţii — cea a

fondatorilor — era foarte marcat încă de climatul reformei gregoriene, cu o insistenţă pronunţată pe castitate şi separarea de lume, observăm în schimb cum, după 1130, numeroase congregaţii de canonici regulaţi, cum sînt premonstratenzii, pun accentul pe *cura animarum*, care nu se mai limitează la serviciul liturgic al bisericilor ci se extinde la slujirea caritătii şi cuvîntului. Este un fenomen remarcabil mai ales în lumea germanică a Europei de est unde canonicii regulaţi, mari colonizatori ai pămînturilor noi, asigurau cu zel funcţiile parohiale.

Cu toate acestea, spiritualitatea canonică nu a ştiut să conserve pentru mai mult timp specificitatea şi puterea sa de iradiere. Ea nu a mai exercitat nici o influenţă asupra slujitorilor cultului, în măsura în care a stabilit o legătură strînsă între idealul sacerdotal şi practica vieţii comune, care era impracticabilă pentru mulţi dintre ei. Consecinţele acestei stări de lucruri vor fi grave: pe tot parcursul Evului Mediu şi chiar pînă la Conciliul de la Trento, preotul de rînd nu va avea un model spiritual adaptat la situaţia sa concretă şi la nivelul său de cultură. De altfel, este semnificativ că nici un preot de ţară sau de oraş, aparţinînd clerului secular, nu a fost considerat de Biserică drept sfînt înaintea sfîntului Yves († 1303). Pe de altă parte, stilul de viaţă al canonicilor regulaţi a tins destul de rapid să se apropie de cel al călugărilor. Dovadă este tratatul spiritual intitulat *De claustro animae*, alcătuit de canonicul Hugues de Fouilloy. Găsim aici o definiţie pur defensivă a vieţii religioase — claustrul este prezentat ca o tabără fortificată împotriva tentaţiilor — pe care am fi aşteptat-o mai degrabă din partea unui autor monastic. Din tentativa de a-i face pe clerici să adopte viaţa apostolică nu a mai rămas decît celibatul ecleziastic — care va fi mult timp mai curînd un ideal decît o realitate — şi ordine religioase, al căror principal merit este acela de a fi arătat că grija materială şi spirituală pentru aproapele tău era o dimensiune esenţială a vieţii consacrate.

C. Noul monahism

Pus în discuţie într-un fel direct sau indirect de majoritatea mişcărilor religioase pe care tocmai le-am evocat, monahismul benedictin a cunoscut totuşi cea mai mare strălucire a sa între sfîrşitul secolului al XI-lea şi primele decenii ale celui de-al XII-lea. Nu a fost oare consacrat corul imensei bazilici Cluny III de către Urban al II-lea în 1095, iar cel de la Saint-Benoît-sur-Loire în 1108? Dar chiar această reuşită a suscitat reacţii critice în mediile spirituale frămîntate de idealul vieţii apostolice. Dincolo de bogăţia sa şi implicarea în treburile lumeşti, acestea reproşau călugărilor negri, şi în special celor de la Cluny, de a fi pierdut din vedere spiritul însuşi al monahismului primitiv care nu era nici liturgic şi nici sacerdotal, ci penitenţial. Contrar unei opinii larg răspîndite, nu a existat nici o criză a instituţiei monastice la sfîrşitul secolului al XI-lea, şi nu decadenţa ordinului de la Cluny a provocat naşterea celui de la Cîteaux. De altfel, dificultăţile din marea abaţie burgundă nu încep decît o dată cu abaţiatul lui Pons de Melgueil (1109—1112). Succesorul său, Petru cel Venerabil, a ştiut să restabilească situaţia şi să-i redea prestigiul. Cistercienii s-au desprins de un Cluny în plină fervoare, nu pentru că îl condamnau, ci pentru că voiau altceva. Dacă au existat tensiuni şi rupturi în lumea mănăstirilor, aceasta s-a petrecut în măsura în care o nouă spiritualitate punea în discuţie pe cea care prevalase pînă atunci.

O dată cu Robert de Molesme, fondator al abaţiei de la Cîteaux în 1098, Etienne Harding, al doilea abate al său, şi sfîntul Bernard care a dat un impuls decisiv noii fundaţii începînd cu 1112, a apărut într-adevăr o concepţie originală a vieţii religioase, bazată, ca toate mişcările spirituale ale acelui timp, pe o voinţă de reîntoarcere la surse. Cîteaux nu pretinde că inovează, ci că revine la tradiţie, adică la regula primitivă a sfîntului Benedict,

deformată de obiceiuri. Prin regula aplicată în întreaga sa corectitudine, călugării albi se străduiau să-l imite pe Christos printr-o reîntoarcere la simplitatea evanghelică şi prin practicarea sărăciei. Accentul este pus pe renunţare şi pe austeritate. Cenobitul este înainte de toate un penitent care s-a retras din lume pentru a-şi plînge păcatele. El trebuie să se refugieze în singurătate şi tăcere — ca eremiţii — şi să se detaşeze total de lume printr-un respect absolut faţă de viaţa mănăstirească şi, în acelaşi timp, prin exerciţii ascetice. De aceea, cistercienii s-au instalat de preferinţă în „pustiuri" — văi mlăştinoase sau luminişuri depărtate de centrele populate — şi au refuzat orice funcţie parohială. Acest ideal exigent a condus pe fondatori la constituirea unei organizări economice originale: pentru a nu fi constrînşi la deplasări dăunătoare severităţii practicilor religioase şi spiritului comunitar, călugării albi practicau susţinerea directă şi nu acceptau nici un venit seniorial sau beneficiu ecleziastic. *Quod redditus non habeamus*, spune Carta caritătii, text fundamental care codifică experienţa primei generaţii cisterciene. Domeniile, pe cît posibil ale unui singur susţinător şi apropiate de mănăstire, sînt exploatate de *converşi*, fraţi laici care trăiesc pe lîngă călugării care au depus voturile. Astfel, aceştia din urmă nu sînt îndepărtaţi de la viaţa comună în cadrul căreia fiecare îşi împlineşte vocaţia.

Aspiraţia către sărăcie se traduce în practică printr-un stil de viaţă săracă; veşmîntul adoptat este alb, adică din ţesătură de lînă nevopsită, hrana simplă şi frugală: o singură masă pe zi, fără carne, nici peşte, ci doar pîine şi legume asezonate cu sare şi ulei, fără a vorbi de posturile frecvente; dormitoare comune, lipsite de confort, unde călugării dorm îmbrăcaţi. Simplitate şi renunţare sînt regula prezentă şi în construcţii: nu există decoraţii, nici căutări estetice. Edificiilor somptuoase ale călugărilor negri li se opun biserici fără decoraţie şi fără mobilier liturgic preţios; nu sînt vitralii, nu este orgă, o idee preconcepută a nudităţii care nu lasă să dăinuiască în

biserica de mănăstire decît imaginea Celui Răstignit. Obligaţia muncii manuale efective este restabilită de statutele care sînt explicite în această privinţă: „Dacă fraţii sînt obligaţi de necesitate sau sărăcie să muncească ei înşişi la strîngerea recoltei, să nu se mîhnească. Ei nu vor fi cu adevărat călugări decît atunci cînd vor trăi din munca mîinilor lor" (cap. XLVIII). În medie, călugărul cistercian lucrează la cîmp de la patru la şapte ore pe zi; ca urmare, slujba este scurtă şi simplificată: toate practicile liturgice care nu erau menţionate în regulă au fost abolite, în afară de liturghia zilnică şi slujba pentru morţi. Astfel, s-a stabilit un nou echilibru între viaţa de rugăciune, munca fizică şi lectura meditativă.

Toate aceste exigenţe vizau regăsirea nu numai a literei regulii benedictine, ci şi a spiritului său. Cistercienii erau într-adevăr convinşi că respectarea prescripţiilor sale fundamentale putea duce încă din această lume la perfecţiunea caritătii. Prin aceasta, ei ţin de noua mentalitate religioasă care caută să reducă distanţa dintre ideal şi realitatea trăită şi subordonează validitatea mărturiei demnităţii apostolului. În egală măsură, ei reflectă spiritul vremii neprimind decît adulţi în mănăstirile lor şi sporind locul acordat rugăciunii individuale chiar în organizarea zilei. Însă originalitatea reformei cisterciene ţine mai ales de faptul că regulile monastice tradiţionale sînt interpretate într-un spirit ascetic. Renunţarea totală la lume, munca, tăcerea, supunerea faţă de abate, au condus la umilinţă, care este conştientizarea de către om a propriei sale neputinţe. Plecînd de aici, călugărul se ridică prin mortificări la contemplarea iubirii divine, numai ca putînd să umple vidul interior şi să restaureze în om imaginea lui Dumnezeu deformată de păcat. Acest urcuş pe treptele iubirii nu se realizează decît cu preţul unei lupte neîncetate şi a unei tensiuni dureroase care provoacă suferinţe zilnice. Spiritualitatea cisterciană, mai ales o dată cu Aelred de Rievaulx, insistă mult pe valoarea izbăvitoare a suferinţei, care poate să conducă sufletul la cer şi să-i ofere în această lume certitudinea alegerii eterne.

O dată cu Cîteaux, monahismul, discutat şi contestat din toate părţile, susţine că el continuă să întruchipeze idealul Bisericii primitive în toată puritatea sa. De fapt, umilinţa şi penitenţa, care erau cuvintele de ordine spirituale ale mişcărilor apostolice, sînt reintegrate de către călugării albi în cadrul cenobitismului benedictin. Însă convergenţa aspiraţiilor religioase ale timpului şi a mesajului cistercian va fi de scurtă durată. Dacă în timpul sfîntului Bernard ordinul cistercian a exercitat o fascinaţie excepţională asupra spiritelor îndrăgostite de perfecţiune şi a cunoscut o dezvoltare foarte rapidă, el nu a întîrziat să piardă din vedere idealul său de început, semne de decadenţă ivindu-se începînd cu a doua jumătate a secolului al XII-lea. Literalismul pe care fondatorii pretinseseră să-l fi alungat a reapărut curînd, în timp ce problemele cărora nu le găsiseră o soluţie s-au agravat: cum să conciliezi sărăcia individuală şi bogăţia colectivă? Cum să fii prezent lîngă oameni refuzînd lumea? Pentru a nu cita decît un exemplu, s-a întîmplat, într-un Occident unde spaţiile rurale necultivate începuseră să se rarefieze, ca cistercienii să distrugă sate şi să expulzeze ţărani pentru a forma „pustiuri" în jurul noilor lor fundaţii[50].

Această discordanţă crescîndă între ideal şi realitate a sfîrşit prin a întuneca imaginea ordinului. La sfîrşitul secolului al XII-lea, un călugăr cistercian calabrez, Ioachim, fondează o congregaţie reformată, ordinul din Fiore. Acesta nu a cunoscut decît un succes limitat, dar ideile lui Ioachim vor exercita, în deceniile următoare, o mare influenţă. Plecînd de la o meditaţie asupra Apocalipsei şi asupra misterului Treimii, el anunţă într-adevăr proxima venire a unui timp al Sfîntului Duh, marcat de apariţia unei Biserici spirituale, cu totul contemplative şi pure, care va răspîndi pe tot pămîntul „Evanghelia veşnică". Prin aceasta chiar, acest profet mistic îşi manifesta insatisfacţia faţă de un monahism pe cale de secularizare şi orienta spiritele cele mai credincioase către aşteptarea unei noi vremi.

În ansamblu, moştenirea spirituală lăsată de Cîteaux

nu este lipsită de ambiguitate. La nivelul celor mai mari reprezentanţi ai săi — sfîntul Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, Aelred de Rievaulx şi atîţia alţii — Şcoala cisterciană a deschis, incontestabil, noi direcţii punînd accentul pe bogăţia căilor de unire cu Dumnezeu[51]. Dar, bazîndu-şi această dorinţă pe un refuz total al naturii umane şi înălţînd la rangul de absolut dispreţul faţă de lume care, în vechiul monahism, era temperat de simţul măsurii şi de indulgenţa faţă de persoane, Cîteaux s-a supus riscului de a deveni rapid străin societăţii care îl înconjura şi fără influenţă asupra acesteia. Integrismul în materie de regulă i-a condus adesea pe călugării săi la rigorism doctrinal şi spiritual. Accentul pus într-un mod unilateral pe asceză şi mortificare a contribuit fără îndoială la crearea — la cei care, în interiorul ordinului sau în afara lui, au suferit influenţa sa — a religiei — uşor crispată şi neliniştită de a nu fi făcut destul — care-i caracterizează pe atîţia creştini, unii dintre ei sfinţi, din secolele al XII-lea şi al XIII-lea.

4. LAICII ÎN CĂUTAREA UNEI SPIRITUALITĂŢI

Transformările profunde care s-au produs în lumea clericilor la sfîrşitul secolului al XI-lea şi începutul celui de-al XII-lea nu puteau să-i lase indiferenţi pe laici. Reforma gregoriană a provocat într-adevăr o răsturnare a structurilor ecleziale şi a pus în discuţie ierarhiile tradiţionale. Nu vedem oare, în această perioadă agitată, călugări precum Wederic în Flandra sau Wilhelm din Hirsau şi însoţitorii săi în Germania de sud, părăsindu-şi mănăstirile şi lansîndu-se în campanii de propovăduire împotriva antipapei Guibert şi a partizanilor săi? Cîteva decenii mai tîrziu, însuşi sfîntul Bernard nu va ezita să iasă din mănăstire pentru a lupta împotriva schismei lui Anaclet. Pe de altă parte, Grigorie al VII-lea a făcut de mai multe ori apel la laici, mai ales la prinţi şi la cavaleri, pentru a pedepsi

prelaţii simoniaci şi preoţii concubini, „chiar prin forţă dacă este nevoie"[52], spre marele prejudiciu al clerului care s-a indignat la aceste uneltiri nemaipomenite şi a reproşat pontifului de a fi pricinuit tulburări în Biserică. Acesta din urmă le-a respins acuzaţiile subliniind faptul că toţi credincioşii erau chemaţi să vină în ajutorul reformei, cu condiţia de a fi în comuniune cu Roma. Desigur, pentru el era vorba mai puţin de a favoriza promovarea laicatului, decît de a exalta Scaunul apostolic legînd în mod direct pe toţi credincioşii de autoritatea succesorului lui Petru. Însă apelul lansat de Grigorie al VII-lea, reluat pe un alt plan de către Urban al II-lea la Clermont în 1095, a contribuit fără îndoială la creşterea rolului credincioşilor în sînul Bisericii, invitaţi să iasă din pasivitate pentru a-şi oferi participarea directă la reformă şi la cruciadă. În epoca precedentă, avuseseră loc într-adevăr mişcări religioase laice, cum ar fi cea a patarinilor de la Milano şi Florenţa. Ele au rămas totuşi relativ izolate şi puţin importante la scara creştinătăţii. Noutatea care a intervenit la sfîrşitul secolului al XI-lea este intrarea în scenă a maselor frămîntate de aspiraţia către mîntuire.

A. Apariţia poporului creştin: cruciade, mişcări evanghelice, erezii

Sub influenţa unei *cura animarum* ameliorate de înmulţirea parohiilor rurale şi urbane, şi de asemenea, fără îndoială, a contactelor mai frecvente ale religioşilor cu lumea la nivelul stăreţiilor şi colegialelor, religiozitatea laicilor a crescut în multe regiuni ale Occidentului în cursul secolului al XI-lea. Răspîndirea de către canonici a idealului apostolic, precum şi influenţa cremiţilor şi predicatorilor rătăcitori care răspîndeau în urma lor teme evanghelice, au contribuit la naşterea în rîndul credincioşilor a dorinţei de a se ridica la nivelul spiritual al clericilor şi de a-şi cîştiga mîntuirea fără a trebui să renunţe la

starea lor. În această perspectivă, fără îndoială, trebuie să reaşezăm succesul stupefiant pe care l-a avut, în toate clasele societăţii, apelul la cruciadă lansat de Urban al II-lea. Într-adevăr, pentru prima dată Biserica a întredeschis ecluzele harului în folosul tuturor creştinilor, cu singura condiţie de a pleca să lupte în Orient împotriva duşmanilor lui Christos. Desigur, apelul de la Clermont se adresa cu prioritate cavalerilor cărora le-a furnizat – aşa cum am văzut – un obiectiv religios şi o justificare a modului lor de viaţă în acelaşi timp. Dar pedestrimea a plecat prima şi ea a jucat un rol decisiv de-a lungul tribulaţiilor pe care a trebuit să le îndure armata francilor între sosirea sa în Asia Mică şi cucerirea Ierusalimului din 1099. Faptul că mii de bărbaţi şi femei s-au mobilizat şi au acceptat suferinţe aspre pentru iubirea de Dumnezeu atestă o sensibilizare profundă a maselor la marile teme spirituale ale creştinismului.

Obiectivele fixate cruciaţilor de către Urban al II-lea erau ajutorarea creştinilor din Orient şi eliberarea mormîntului lui Christos, iar recompensa promisă: indulgenţa plenară. Cruciada, pelerinaj înarmat, şterge într-adevăr pedeapsa datorată pentru păcat, care ocupa în acea epocă un loc la fel de important ca şi mărturisirea în procesul penitenţial, deoarece se considera că greşeala nu era în întregime iertată decît după ce fusese ispăşită. Aceste perspective nu erau indiferente mulţimii care s-a pus în mişcare la apelul predicatorilor populari precum Petru Eremitul, dar fără îndoială că acestea n-ar fi fost suficiente prin ele însele pentru a suscita acest mare elan de devoţiune. Dacă atîţia ţărani fără arme, atîtea femei, copii şi clerici certaţi cu Biserica au plecat spre Pămîntul sfînt abandonînd totul, aceasta s-a întîmplat mai puţin pentru a cîştiga indulgenţa cruciadei, cît în speranţa că eliberarea Sfîntului Mormînt va inaugura o nouă eră în istoria Bisericii şi a lumii. Este dificil de precizat ideea pe care ei şi-o făceau în mod concret despre acest lucru, iar indicaţiile date de cronicari, toţi clerici incitaţi să consemneze aşteptarea escatologică a maselor într-un limbaj marcat

puternic de cultura lor biblică, nu trebuie să fie luate cu exactitate. Au crezut oare cu adevărat cruciații în venirea iminentă a Antichristului și în necesitatea de a-i opune această rezistență armată a credinței care urma să facă posibilă întoarcerea finală a lui Christos? Au gîndit ei cu adevărat că vor trece direct de la Ierusalimul terestru la Ierusalimul ceresc, de la Muntele Măslinilor în Paradis? În orice caz, este neîndoielnic că elementele populare ale cruciadei au fost animate de un spirit mesianic și convinse că împărăția promisă de Evanghelie celor umili va veni. La capătul peregrinărilor se situa Ierusalimul, loc al realizării făgăduințelor divine, pămînt binecuvîntat unde laptele și mierea curgeau din abundență. De asemenea, ei găseau firesc să obțină în Țara sfîntă, o dată cu iertarea păcatelor, o răsplată pentru suferințele lor, ca premisă a recompensei pe care o așteptau în lumea de dincolo.

Pe de altă parte, masele care au răspuns apelului predicatorilor cruciadei erau convinse că Dumnezeu le-a dat o sarcină, eliberarea locurilor sfinte și, în general, misiunea de a purifica lumea de rău, pentru a pregăti venirea Sa plină de slavă. De unde masacrarea evreilor și, într-o mai mică măsură, a sarazinilor, care au marcat îndeosebi primele două cruciade, acelea la care participarea populară a fost cea mai puternică. Refuzul botezului, ca și erezia, era considerat o insultă adusă lui Dumnezeu, susceptibilă să atragă mînia acestuia asupra oamenilor. În ochii lor, Împărăția nu trebuia să fie accesibilă decît celor puri și umili, aleși de Dumnezeu ca purtători ai Săi de cuvînt. Înaintea cuceririi Ierusalimului, cronicarii ne arată „oștirea oamenilor din popor" punînd pe drumul cel drept baronii înclinați să nu vadă decît interesele lor politice și să-și satisfacă, înainte de toate, ambițiile. Pentru acești săraci, adevăratele arme care vor da creștinilor victoria sînt penitența, semnificată prin crucea pe care o purtau pe veșmînt, posturile, rugăciunile și procesiunile. Exterminînd dușmanii lui Dumnezeu, dar supunîndu-se de asemenea suferințelor și mortificărilor, fiecare contribuie în ceea ce-l privește la grăbirea eliberării mormîntului lui Christos și

a venirii împărăției Sale. Această stare de spirit se apropie de cea care, în aceeași epocă, animă pe susținătorii acelei *vita vere apostolica*. Nu declară oare sfîntul Norbert, fondatorul ordinului de la Prémontré: „sărăcia ne face să intrăm încă de pe acum în stăpînirea împărăției cerurilor"? Refractate de mentalități și medii diverse, aceleași teme spirituale pătrund toate conștiințele acestor vremuri.

O dată cu cruciadele, în Occident este revelată pentru prima oară existența unei spiritualități populare, care a apărut de la început ca un ansamblu coerent. Printre elementele sale constitutive se găsește înainte de toate devoțiunea față de Christos, care face să se nască dorința de a elibera pămîntul unde El a trăit și de a răzbuna onoarea Domnului, batjocorită de necredincioși. La aceasta se mai adaugă o aspirație către purificarea individuală și colectivă, care acordă cruciadei aspecte penitențiale și, în același timp, dimensiuni mesianice; dar escatologia care animă această mare mișcare este îndreptată mai puțin către așteptare decît către acțiune. Poporul lui Dumnezeu, și mai ales elementele sale cele mai sărace care sînt cele mai sfinte, se vede învestit cu o misiune care are un rost în istoria mîntuirii: *Gesta Dei per Francos*, nu ezită să scrie Guibert din Nogent. Prin lupta sa împotriva dușmanilor credinței, prin asprimea penitențelor pe care și le impune, cruciatul ajunge la ceruri, dacă putem spune așa, prin forța pumnului. Harul se răspîndește dincolo de medierile sacramentale, iar Biserica se comportă mai mult ca o structură de încadrare și organizare decît de împărțire a milei divine. Într-o vreme de intensă viață spirituală, cruciada a cunoscut un imens succes pentru că a răspuns așteptării credincioșilor aspirînd la o mîntuire care părea dificil de obținut în viața cotidiană. Elanul anilor 1096–1099 este primul dintr-o serie de mari mișcări de devoțiune care s-au succedat pînă la sfîrșitul Evului Mediu. De la cruciade la procesiunile celor care se flagelau, în secolul al XIV-lea, viața religioasă a laicilor va fi într-adevăr marcată de alternanța văpăilor de entuziasm spiritual agitînd periodic creștinătatea cu o practică conformistă și rutinieră, de un

nivel general mediocru. Privilegiind marile momente de exaltare colectivă, riscăm să cădem într-o viziune romantică despre credinţa acestor creştini. Luînd în considerare, pe de altă parte, numai practicile şi respectarea regulilor din vremurile obişnuite, sîntem în pericol de a nu vedea decît neajunsurile sale şi a neglija una dintre dimensiunile sale esenţiale.

Cruciadele, în ciuda locului lor atît de important pe care l-au avut în viaţa religioasă a oamenilor secolului al XII-lea, au rămas totuşi evenimente excepţionale. Între 1096 şi 1204 numărăm patru mari evenimente de acest fel, şi însuşi entuziasmul pe care l-au dezlănţuit este pe măsura raritătii lor. Pe de altă parte, numeroşi credincioşi, din raţiuni care nu erau toate mediocre, nu puteau avea intenţia de a emigra pentru multă vreme, uneori fără speranţă de întoarcere. Pentru mulţi dintre cei care au rămas sau care au revenit, aprofundarea credinţei s-a exprimat prin exigenţe crescute faţă de cler, care au luat adesea forma unui anticlericalism virulent. În definitiv, reforma gregoriană rămăsese problema clericilor. Odată trecută cea mai dură criză, laicii cărora Grigorie al VII-lea le ceruse concursul au fost trimişi înapoi la *secularia negotia* şi invitaţi să se întoarcă la starea lor. Forţe religioase fervente s-au pomenit dintr-o dată fără utilizare. Ele nu s-au lăsat uşor puse la punct. Chiar succesul reformei a antrenat extinderea bunurilor ecleziastice, ceea ce le-a întărit credincioşilor convingerea că, în această afacere, clerul urmărea doar propriul său avantaj. Din acest moment, critica laicilor s-a deplasat de la moravuri la bani: în secolul al XII-lea s-a reproşat religioşilor mai puţin lipsa de castitate, cît bogăţia şi puterea. Sub influenţa unor predicatori populari precum Petru Eremitul sau Robert d'Arbrissel şi discipolii săi, care au difuzat din plin marile învăţături evanghelice şi în special mesajul Fericirilor, ţăranii şi burghezii Franţei de nord şi de vest s-au luat de parohii lor şi de călugării negri: voiau un cler sărac şi apostolic, capabil adică să vestească credincioşilor cuvîntul lui Dumnezeu; cereau acestuia ca modul său de viaţă

şi comportamentul să fie conforme cu preceptele evanghelice. Proteste echivoce cu atît mai mult cu cît, în oraşe, adesea, episcopii simoniaci de care se luau credincioşii erau de asemenea şi stăpînii lor. Însă motivele religioase nu sînt totuşi de înlăturat: în faţa compromisurilor lipsite de măreţie în care se împotmolea, după Pascal al II-lea, cauza reformei, se afirmă un evanghelism popular care inspiră numeroase mişcări religioase, atît ortodoxe cît şi eretice.

Numitorul lor comun este sărăcia voluntară. Această opţiune fundamentală a apărut drept condiţia necesară devotamentului faţă de Christos „care n-a avut unde să-Şi odihnească capul". Ea ascunde însă şi o semnificaţie exemplară în raport cu realităţile economice şi sociale ale timpului. Într-o lume în care avîntul producţiei şi al schimburilor accentua rupturile în sînul societăţii rurale şi dădea naştere unor noi forme de pauperitate, alegerea sărăciei ca o condiţie a vieţii indica o dorinţă de apropiere de cei lăsaţi în urmă de creşterea economică şi de cei excluşi din societate: pribegi, prostituate, leproşi etc. Aceasta constituia de asemenea un protest împotriva luxului celor puternici şi în special al ierarhiei ecleziastice. Este momentul în care denunţarea corupţiei Curiei romane începe să devină un loc comun al scrierilor religioase, aşa cum constatăm în *De consideratione* a sfîntului Bernard sau în predicile înflăcărate ale lui Arnaud din Brescia. Protest uşor de înţeles într-o epocă în care procesul centralizării ce se desfăşura de la sfîrşitul secolului al XI-lea începe să dezmembreze cadrul episcopal în folosul anturajului pontifical. Însă aspectul instituţional al fenomenului nu este în această epocă cel care a fost cel mai clar perceput. La marii spirituali ca şi la simplii credincioşi a învins ideea că Biserica nu va putea fi credincioasă misiunii sale decît înapoindu-se la sărăcia evanghelică, a cărei practicare îi va da posibilitatea de a nu cădea în contradicţia dintre ideal şi realitatea trăită.

De fapt, aceste aspiraţii au fost curînd înşelate, căci vremurile nu erau coapte pentru o Biserică slujitoare şi

săracă. Reforma gregoriană a lăsat-o să se îmbogăţească pe plan material şi a înzestrat-o cu o influenţă asupra societăţii care a ajuns tocmai în secolul al XII-lea la un nivel niciodată egalat. Departe de a evolua în sensul dorit de mişcările evanghelice, ea nu a făcut decît să îşi întărească aparatul de putere. Pe de altă parte, după o tentativă fără urmări, în timpul lui Pascal al II-lea, renunţarea clerului la bunurile sale este mai mult decît oricînd exclusă. Mai mulţi factori au contribuit la aceasta, dintre care principalul este tendinţa spontană a spiritelor vremii de a face ca intilectatea în rang să corespundă cu fastul exterior şi cu bogăţia. Într-o Biserică în care clericii erau regii, trebuia ca ei să arate prin felul lor de viaţă demnitatea excepţională a stării lor. Chiar printre partizanii reformei, mulţi erau departe de a considera posesia bunurilor de către clerici drept un rău. Cazul canonicului regulat Gerhoh din Reichersberg (1093–1169) este tipic în această privinţă: spirit deschis şi înaintat, ostil feudalizării clerului, el afirmă totuşi, mai ales în scrierile posterioare anului 1130, că Biserica ar slăbi într-un chip iremediabil dacă ar renunţa la pămînturile şi drepturile sale. Într-adevăr, ea nu şi-ar mai putea îndeplini obligaţiile de ajutorare a celor săraci şi, în special, a religioşilor ale căror condiţii de viaţă erau precare. De aceea, el doreşte doar ca veniturile ecleziastice să fie repartizate mai echitabil şi să-i aibă în vedere în primul rînd pe cei nevoiaşi. Numai o Biserică prosperă din punct de vedere material va putea să desfăşoare opere de caritate şi să garanteze adepţilor sărăciei voluntare libera exercitare a vocaţiei lor.

Mai mult, printr-o ciudată răsturnare a lucrurilor, chiar aceia care, în sînul Bisericii, depuseseră votul sărăciei au fost curînd victimele – sau beneficiarii, în funcţie de punctul de vedere în care ne plasăm – a ceea ce G. Duby a numit „paradoxurile economiei monastice". Cistercienii, de exemplu, ca şi anumite congregaţii de canonici regulaţi din *ordo novus*, au ales fără să ştie un model de activitate economică prea bine adaptat noilor condiţii ale producţiei

şi schimburilor. Într-o epocă în care redevenţele funciare aduceau venituri mici şi în care reducerea corvezilor obliga seniorii să recurgă la mercenari, întreprinderile agricole ale noilor ordine, care refuzau să angajeze lucrători şi dispuneau în persoana călugărilor de o mînă de lucru gratuită, se aflau într-o situaţie privilegiată. În plus, vocaţia lor ascetică a favorizat extinderea exploatărilor rurale de o înaltă productivitate, amenajate în regiuni necultivate şi destinate unui sistem de cultură de tip silvo-pastoral. Ajunşi mari producători de lînă şi de carne, călugării albi şi emulii lor nu au ezitat să facă schimb al surplusului producţiei obţinute de pe domeniile lor contra banilor, avansînd foarte rapid pe drumul bogăţiei. „Această prosperitate nu va întîrzia deloc să contrasteze, în chip scandalos pentru ochii lumii, cu profunda austeritate a vieţii lor. Efectele economice ale reformei monastice au pregătit condamnarea pe termen lung a monahismului în noile forme, ca şi în formele sale tradiţionale"[53].

Chiar în momentul în care episcopii şi religioşii se lăsau prinşi în cursa expansiunii, Biserica înmulţea avertismentele faţă de noile forme ale activităţii economice, şi în special ale comerţului cu bani. Dezvoltarea producţiei şi a schimburilor a stimulat în rîndul laicilor, ca şi în cel al multor clerici, dorinţa de cîştig şi de profit, care putea degenera într-un spirit de căpătuială. De unde condamnările repetate şi agravate fără încetare ale împrumutului cu dobîndă, asimilat cu camăta, şi chiar a amanetării interzisă de Conciliul de la Tours prezidat în 1163 de către papa Alexandru al III-lea. Pe de altă parte, *Decretul* lui Graţian, alcătuit către 1140, şi care se va impune curînd drept cod juridic al Bisericii, afirmă că „negustorul nu poate fi plăcut lui Dumnezeu decît foarte greu şi în foarte puţine cazuri". Chiar dacă nu ne-am propus să studiem evoluţia dreptului canonic în raport cu realităţile financiare şi economice, trebuie totuşi să subliniem repercusiunile acestora pe plan spiritual. În ierarhia viciilor, de exemplu, *avaritia*, adică nestăpînita căutare a profitului şi, în acelaşi timp, tezaurizarea egoistă, înlocuieşte din ce în ce mai des

orgoliul (*superbia*) de pe primul loc, pe măsură ce înaintăm în secolul al XII-lea. Aşa cum a arătat L.K. Little, în această epocă tema cămătarului aruncat în iad împreună cu avuţia sa devine foarte frecventă în reprezentările iconografice[54]. Ea joacă acelaşi rol pe care l-a avut în secolul precedent cavalerul certăreţ şi indisciplinat şi constituie noua încarnare a forţelor răului, gata să-i strivească pe cei săraci şi slabi. Această convingere este de asemenea exprimată în tratatele spirituale, precum *De quarta vigilia noctis* al canonicului regulat Gerhoh din Reichersberg, redactat în 1165. Plasînd începutul celei de a treia vîrste a lumii o dată cu Grigorie al VII-lea, el o pune sub semnul avariţiei care constituie în ochii lui problema majoră a epocii. De fapt, sedusă de îmbogăţire şi în acelaşi timp ostilă noilor activităţi care fac din monedă altceva decît un simplu instrument de măsură şi de schimb, Biserica secolului al XII-lea nu a ajuns să definească o linie de conduită coerentă faţă de bani. Viaţa spirituală a laicilor a suferit repercusiunea acestui fapt: scandalizaţi de bogăţia anumitor clerici şi paralizaţi în acelaşi timp în propriile lor activităţi de interdicţiile canonice şi de reprobarea care apăsa formele evoluate de comerţ, mulţi dintre ei aveau conştiinţa neliniştită, se simţeau chinuiţi de angoasa damnării. Această tulburare a fost resimţită mai ales în oraşe şi în special în Italia, unde avîntul precoce al economiei monetare a dus la apariţia unor tensiuni mai curînd decît în alte părţi.

O altă problemă a provocat diferende între cler şi laici: este cea a accesului la Cuvîntul divin, pe care credincioşii doreau din ce în ce mai mult să îl cunoască în mod direct. Însă transmiterea sa rămînea monopolul clericilor care, în general, îl cunoşteau destul de nesatisfăcător. În ceea ce-i priveşte pe cei — puţin numeroşi — care trecuseră prin şcoli, ei apreciau că punerea *Scripturii* la îndemîna laicilor constituia un pericol grav, aceştia din urmă riscînd, din cauza inculturii lor, să o interpreteze greşit: „Precum mărgăritarul aruncat la porci, scria curialistul englez Walter Map către 1185, aşa să dăm oare Cuvîntul celor

simpli pe care îi ştim incapabili să primească şi, mai mult încă, să dăruiască ceea ce au primit? Să nu fie! Departe de noi!"[55]. Reacţie foarte revelatoare: mulţi clerici văd în *Biblie* mai mult o avuţie pe care au sarcina s-o păstreze şi s-o transmită în integritatea sa decît un mesaj ce trebuia dezvăluit şi proclamat. De aceea, ei sînt neîncrezători în traducerile evangheliilor în limba vorbită de popor, ce au apărut în multe locuri în a doua jumătate a secolului al XII-lea. Fără îndoială, Biserica era preocupată să menţină ortodoxia doctrinală, însă dorinţa de a-şi păstra rolul de intermediar indispensabil între Dumnezeu şi credincioşi nu a fost probabil străină de atitudinea sa.

În realitate, încă de la sfîrşitul secolului al XI-lea vedem eremiţi care nu fuseseră consacraţi nici măcar în ordinele minore, atribuindu-şi ministerul Cuvîntului fără să fi fost autorizaţi de episcopul lor. Bernard din Tiron de exemplu, care aduna în Franţa de vest mulţimi de ţărani veniţi să-i asculte predicile, a răspuns unui preot care i-a contestat dreptul de a propovădui că acesta se obţine prin virtutea mortificării. Răspuns semnificativ, în măsura în care implică faptul că practicarea unui gen de viaţă conformă Evangheliei garantează autenticitatea Cuvîntului şi dă dreptul de a-l vesti oamenilor. Desigur, majoritatea marilor predicatori populari de la începutul secolului al XII-lea, de la Robert d'Arbrissel la sfîntul Norbert, au sfîrşit prin a primi din partea papei *o licentia praedicandi* care i-a pus la adăpost de toate atacurile; nu este mai puţin adevărat că pentru credincioşi sfinţenia personală îi abilita mai mult decît conformitatea situaţiei lor canonice să le vorbească cu autoritate despre Dumnezeu. Vedem astfel curînd numeroşi laici revendicînd dreptul de a face cunoscut Cuvîntul. Ei au fost trataţi drept „pseudo-profeţi" de către cler şi ierarhie, foarte sensibile la riscurile ereziei. În 1140, *Decretul* lui Graţian a sancţionat această atitudine ostilă impunînd „ca laicii să nu-şi permită a slobozi nici o învăţătură în prezenţa clericilor, dacă nu este cerută de aceştia din urmă".

Dacă laicii, în totalitatea lor, au avut dificultăţi în

găsirea unei spiritualităţi adaptată stării lor, problema s-a pus cu o deosebită acuitate pentru femei, care s-au lovit de obstacole suplimentare. Literatura spirituală, ca şi teologia, era opera clericilor pe care întreaga lor formaţie îi împingea la misoginism. Sub influenţa sfîntului Ieronim şi a unei tradiţii patristice ostile femeii, aceasta este înainte de toate prezentată ca fiică a Evei, rădăcină a tuturor relelor şi principal generator de păcat. Pentru autorii ecleziastici, ea nu devine demnă de interes şi de stimă decît atunci cînd posedă calităţi virile. De unde elogiile pe care ei le aduc reginelor sau împărăteselor care au ştiut să uite, prin fermitatea conduitei lor, slăbiciunea proprie sexului lor. Există, desigur, forme de viaţă religioasă destinate femeilor: pe lîngă cîteva pustnice, închise în chilia lor, numeroase călugăriţe duceau o existenţă comunitară şi pioasă, guvernată de regula sfîntului Benedict. Însă intrarea în mănăstiri era cel mai adesea subordonată depunerii unei dote, ceea ce instituia de fapt un *numerus clausus*. Pe de altă parte, dacă fecioarele consacrate şi văduvele beneficiau de o anume consideraţie, nu se întîmpla acelaşi lucru cu femeile măritate. Cele care aparţineau înaltei aristocraţii puteau încă să joace un anumit rol în viaţa religioasă a vremii lor, ocrotind Biserica şi înmulţind ctitoriile mănăstireşti. Dar acest privilegiu era rezervat unui număr mic de mari doamne. Una peste alta, femeile măritate nu aveau nici un fel de perspectivă religioasă, iar căsătoria apărea mai degrabă ca un handicap în planul mîntuirii. Într-adevăr, pentru clerici viaţa sexuală este o consecinţă a păcatului şi relaţiile conjugale, tolerabile doar în scopuri de reproducere, constituie întotdeauna o greşeală, cel puţin venială, în măsura în care ele sînt însoţite de plăcere. Pentru a nu fi sursă de păcat, actul trupesc nu trebuie săvîrşit decît în silă, şi Petru Damian nu face decît să ofere o ilustrare frapantă a acestei stări de spirit în general răspîndite atunci cînd dă laicilor exemplul elefantului care, „îndemnat la actul înmulţirii, întoarce capul, arătînd prin aceasta că acţionează sub constrîngerea naturii, împotriva voinţei

sale, şi că simte ruşine şi dezgust pentru ceea ce face"[56]. De aceea, soţii trebuiau să se împărtăşească rar şi, în orice caz, să se abţină de la orice relaţie trupească înaintea primirii cuharistiei. Dacă voiau cu adevărat să ajungă la mîntuire, trebuiau să trăiască în abstinenţă: „Castitatea pe care o respectă soţii odată copiii veniţi pe lume este un lucru mare", scrie un hagiograf flamand către 1130. Şi mai bine încă era ca soţii să se separe pentru a intra fiecare la rîndul său într-o mănăstire. Este o practică frecventă în această epocă în care multe femei erau constrînse să devină călugăriţe împotriva dorinţei lor, pentru a le da voie soţilor lor să-şi satisfacă aspiraţiile spre perfecţiune. Într-un context puţin particular, e-adevărat, acesta a fost cazul Héloïsei, devenită stareţă la Paraclet după intrarea lui Abélard în viaţa monastică, şi care îi adresa acestuia, din îndepărtata mănăstire, scrisori aprinse de patimă.

Climatul general de nelinişte care domnea în rîndul laicilor explică succesul pe care l-au avut mişcările evanghelice. La sfîrşitul secolului al XI-lea şi începutul celui de-al XII-lea acestea sînt încă foarte marcate de preceptele reformei gregoriene. Iniţiatorii lor au fost în general clerici ca Robert d'Arbrissel, Vital de Savigny sau călugărul Henric din Lausanne, care au atras mulţimile prin ascendentul lor personal şi conţinutul predicilor lor. Într-adevăr, ei au înfăţişat Evanghelia ca singura regulă de viaţă pentru creştini şi au insistat asupra faptului că clerul este cel care trebuie să i se supună în primul rînd. De la rigorismul moral s-a trecut, în multe cazuri, la negarea acelor *ordines* ecleziastice tradiţionale: nu sînt oare toţi cei botezaţi pe picior de egalitate în raport cu exigenţele evanghelice? Laicii care aderau la aceste mişcări nu mai acceptau să fie excluşi de la vocaţia sfinţeniei pentru faptul că trăiau în mijlocul oamenilor. Refuzînd să fie simple obiecte ale funcţiei pastorale a clericilor, ei caută să ducă ei înşişi o viaţă religioasă şi aspiră la o credinţă care să realizeze în planul faptei mesajul lui Christos. Printre ei se numără multe femei. Clericii care ne vorbesc despre ele le prezintă în general ca pe nişte exaltate, înnebunite de trup

şi cu moravuri decăzute. Realitatea este mai puţin simplă: nu trebuie decît să observăm entuziasmul pe care-l suscitau eremiţi ca Etienne d'Obazine sau predicatori ca Tanchelm sau sfîntul Norbert atît printre prostituate cît şi printre marile doamne ale aristocraţiei care-i însoţeau în „pustiu", spre marea scandalizare a drept-cugetătorilor. Din toată această efervescenţă nu au supravieţuit decît cîteva mănăstiri duble în ordinul fondat în Anglia, în 1131, de către sfîntul Guilbert din Sempringham şi în cel pe care Robert d'Arbrissel l-a stabilit la Fontevrault, supunînd cele două comunităţi — cea a bărbaţilor şi cea a femeilor — autorităţii unei stareţe care trebuia să fie o văduvă, şi nu o fecioară. Dar ordinul fontevrist nu a întîrziat să evolueze în acelaşi sens cu cel al mănăstirilor feminine tradiţionale, şi deja cîteva decenii după întemeierea sa nu se putea intra în acest ordin fără a aparţine înaltei nobilimi. În secolul al XII-lea, nu există încă ordine religioase feminine, iar mănăstirile de călugăriţe se află într-o stare de subordonare juridică şi spirituală în raport cu ordinele masculine de care depindeau. Constatare interesantă, în măsura în care ea ilustrează dificultatea întîmpinată de femei pentru a-şi împlini destinul spiritual fără a călca pe urma bărbatului.

În cursul secolului al XII-lea, mişcările evanghelice s-au extins din ce în ce mai mult, intrînd curînd în conflict deschis cu Biserica. O dată cu Arnaud din Brescia, care obţinuse la Roma un mare succes popular condamnînd bogăţia preoţilor şi fastul Curiei, tema sărăciei a trecut pe primul plan. După părerea lui, dat fiind faptul că clerul îşi arătase nevrednicia refuzînd să renunţe la bunurile sale, trebuia ca lumea să se împotrivească ierarhiei şi să-i considere pe toţi cei botezaţi drept egali. Numai pe credinţa concretă în Evanghelie se poate întemeia exercitarea autorităţii în cadrul Bisericii. De la discreditarea preoţilor şi a pastorilor s-a trecut uşor la o critică a sacramentelor a căror simplificare se cerea. Pentru adepţii lui Henric din Lausanne, ca şi pentru arnaldiştii sau „Sărmanii din Lombardia", sacerdoţiul universal al credincioşilor făcea inutilă hirotonisirea, iar mărturisirea reciprocă a greşelilor

înlocuia penitenţa. De la polemica anticlericală la punerea în discuţie a Bisericii, adepţii vieţii evanghelice au ajuns în pragul ereziei.

Aşa cum am arătat, începînd cu secolul al XI-lea vedem apărînd în Occident focare de erezie. Puţin numeroase şi repede circumscrise, ele nu au avut totuşi o răspîndire considerabilă. În secolul al XII-lea, fenomenul a devenit mult mai important numeric, pe punctul de a pune în discuţie influenţa Bisericii în anumite regiuni. Ţelul nostru nu este de a face aici istoria acestor curente religioase, nici chiar de a le studia doctrinele. Ne va fi suficient de a pune în evidenţă cauzele succesului lor, şi în special motivele spirituale care i-au făcut pe numeroşi laici să li se alăture.

Acestea nu sînt întotdeauna uşor de sesizat. Într-adevăr, noi nu cunoaştem deloc aceste mişcări decît prin ceea ce au spus adversarii lor despre ele, şi cîteodată este anevoios să-ţi formezi o idee precisă despre conţinutul credinţelor lor. Cu toate acestea, ecourile culese din diverse părţi — de la Soissons la Köln şi de la Toulouse la Milano — ne permit să distingem două filoane spirituale ale eziilor din secolul al XII-lea[57]: unul insistă înainte de toate pe necesitatea coincidenţei între cuvîntul evanghelic şi fapta care se străduieşte să-l împlinească în lume. Susţinătorii lui îşi propun să lupte împotriva decăderii Bisericii, constituind, în afara acesteia, grupuri de creştini plini de rîvnă. Refuzul lor de a accepta structurile existente nu pune în discuţie fundamentele dogmatice ale creştinismului, ci doar unele puncte de detaliu. Este tendinţa care predomină în majoritatea mişcărilor populare din prima jumătate a secolului, şi mai tîrziu la valdenzi, la Sărmanii din Lyon, grupare de laici condamnată în 1184 pentru a fi propovăduit fără a avea mandat din partea episcopului. Într-adevăr, pentru ei practicarea vieţii apostolice şi mai ales a sărăciei era suficientă pentru a le conferi dreptul de a vesti Evanghelia. Este deci vorba, cel puţin la început, de un conflict de ordin mai mult disciplinar decît doctrinal şi, de altfel, o parte dintre valdenzi vor reintegra Biserica catolică la începutul secolului al XII-lea.

Al doilea curent, care se va întări fără încetare după 1140, fără îndoială sub influenţa aporturilor orientale (în special bogomilii din Bosnia şi din Bulgaria), se distinge faţă de cel dintîi prin caracterul său net dualist. Adversarii i-au calificat pe aceşti eretici drept maniheişti; noi îi cunoaştem sub numele de catari. Ei declarau că reînnoirea necesară a creştinismului trebuia să fie însoţită de o rediscutare a întregului corp doctrinal predicat în Biserică. Într-adevăr, în ochii lor aceasta disimulase în folosul său realitatea revoluţionară ascunsă în Noul Testament, care este opoziţia şi lupta permanentă între Dumnezeu şi Satana, între Bine şi Rău. Principiul Binelui este motorul lumii Spiritului, iar principiul Răului, fiu răzvrătit sau înger decăzut, este creatorul lumii materiale şi al trupului. În această perspectivă, sufletele umane sînt fragmente de spirit antrenate în materie, din care trebuie să iasă cu orice preţ. În acest efort ele sînt ajutate de exemplul lui Christos — cel mai mare dintre îngeri sau cel mai bun dintre fiinţele umane — pe care Dumnezeu l-a ales ca fiu adoptiv. El a venit în această lume, dar trupul Său, ca şi Patimile Sale nu au fost decît aparenţe. Dacă Iisus a răscumpărat omul, aceasta nu s-a realizat prin suferinţa Sa, ci prin învăţătura Sa. Vechiul Testament, operă a puterilor Răului, este fără valoare; numai Evanghelia este divină.

Nu se pune problema aici de a încerca să analizăm în detaliu dogma catară, cu toate subtilităţile şi în toate variaţiile sale, de la dualismul temperat la dualismul absolut, nici de a ne interoga asupra sensului profund al cosmogoniei sale. Ne rămîne însă să explicăm fascinaţia exercitată de aceste credinţe asupra unui foarte mare număr de bărbaţi şi femei, în special în sudul Franţei şi în Italia, între mijlocul secolului al XII-lea şi cel al secolului al XIII-lea. Aparenta simplitate a acestei doctrine şi simplitatea liturghiei sale trebuie să fi pledat în favoarea sa. Mai importantă pare să fi fost distincţia între „desăvîrşiţi", obligaţi la un ascetism riguros, şi simplii credincioşi care se bucurau în practică de o mare libertate a moravurilor şi

puteau să se dedice oricărui fel de activitate, cu condiţia de a primi înaintea morţii *consolamentum* care, prin punerea mîinilor, îi smulgea din lumea materială şi îi năştea la viaţa spiritului. Numeroase femei au fost de asemenea împinse să adere la erezie prin posibilitatea pe care o găseau în aceasta de a fi tratate ca egale ale bărbaţilor. Printre „desăvîrşiţi" au existat într-adevăr femei în număr destul de mare, şi unele dintre ele au trăit chiar într-un fel de aşezăminte mănăstireşti, ca cel de la Prouille, în Languedoc.

Dincolo de ceea ce le aşază în opoziţie unul faţă de celălalt, curentul evanghelic şi curentul dualist au în comun refuzul unei mîntuiri care atîrna de mijlocirea Bisericii vizibile şi de sacerdoţiul instituţional. Mai în profunzime, ele mărturisesc acelaşi spiritualism exacerbat care a condus la refuzul dijmei, ca şi la negarea anumitor sacramente. Este destul de derutant pentru un spirit modern să vadă evanghelismul ajungînd la o atitudine pesimistă faţă de viaţă sub toate formele sale, şi în special faţă de procreare. În mod paradoxal, ura faţă de Biserica vizibilă şi voinţa de a se desolidariza de ordinea stabilită au condus la un refuz al lumii şi al trupului, mai accentuat decît fusese vreodată în sînul monahismului. Dar poate că cheia seducţiei exercitate de către erezii, şi în special de catarism, se găseşte în evoluţia spirituală pe care am analizat-o mai sus. Într-o epocă în care Biserica, cel puţin la nivelul clerului său, a ales cu claritate să influenţeze lumea şi să o plaseze sub tutela sa pentru a o face conformă planului lui Dumnezeu, numeroşi credincioşi au vrut să protesteze împotriva acestei evoluţii afirmîndu-şi fidelitatea faţă de un paleocreştinism întemeiat pe simplitate evanghelică şi refuzul lumii. Dacă admitem această ipoteză, atunci catarismul ar constitui ultimul avatar al spiritualităţii monastice, vulgarizată şi deformată de credincioşi, într-o epocă în care numeroşi clerici s-au detaşat de ea şi în care Biserica s-a adaptat prea bine unei conjuncturi politice şi culturale care era în favoarea sa. Departe de a constitui religia vremurilor noi, aşa cum unii

vor s-o vadă, el ar fi mai degrabă expresia unui refuz de a evolua. Negînd realitatea naturii umane a lui Christos şi a Patimilor — pentru ei simple aparenţe —, catarii au eliminat într-adevăr Întruparea. În ciuda ataşamentului lor proclamat faţă de Noul Testament, ei s-au situat în contracurentul mişcării care, începînd cu secolul al XI-lea, a împins creştinii să trăiască Evanghelia în timpul şi în cadrul lumii lor. Adevăratul răspuns al creştinismului la sfidarea ereziilor dualiste nu a fost Inchiziţia, ci elaborarea unei spiritualităţi care, fără a subestima efectele corupătoare ale păcatului, a afirmat bunătatea şi frumuseţea creaţiei şi a subliniat legătura necesară dintre suferinţă şi Mîntuire.

La acest rezultat nu s-a ajuns peste noapte, iar clericii medievali nu s-au detaşat cu uşurinţă, în această privinţă, de ideile căpătate. Sub dubla influenţă a tradiţiei monastice şi a filosofiei antice, ei rămîn mult timp fideli afirmării superorităţii contemplaţiei asupra acţiunii şi a vieţii consacrate faţă de viaţa în lume. În secolul al XII-lea, evoluţia societăţii şi a mentalităţilor a început să transforme aceste opoziţii tranşante în ceva caduc. Numeroşi credincioşi aspirau să-şi trăiască vocaţia creştină în mijlocul lumii, fără a trebui să renege valorile fundamentale ale stării lor. Din această confruntare adesea furtunoasă dintre o învăţătură teoretică din ce în ce mai neadaptată realităţilor şi experienţele concrete trăite de laici, provin tensiunile fundamentale care au marcat viaţa spirituală a Occidentului în secolul al XII-lea.

Una din principalele probleme care s-au pus oamenilor acelor vremuri a fost aceea a muncii. În climatul efortului laborios — de la defrişări la dezvoltarea meşteşugurilor — care caracterizează societatea occidentală în această epocă, munca a căpătat o importanţă considerabilă. Instrument de punere în valoare, ea era de asemenea, din ce în ce mai mult, o sursă de profit. În ceea ce o priveşte, Biserica a ezitat între o viziune pesimistă care se sprijinea pe textele cărţii Genezei în care munca este prezentată

drept consecinţa directă a păcatului, şi o concepţie mai pozitivă, bazată pe anumite pasaje din sfîntul Pavel[58] şi pe Părinţii greci, în special sfîntul Ioan Hrisostomul.

În timpul Evului Mediu timpuriu, prima dintre aceste două concepţii a predominat şi munca manuală a fost considerată drept o pedeapsă. Regula sfîntului Benedict îi conferă un loc destul de important: în măsura în care cere un efort anevoios, munca constituie pentru călugăr un mijloc privilegiat de ispăşire şi de mortificare. Spiritualitatea monastică vedea în activitatea lucrativă mai cu seamă un remediu împotriva trîndăviei, una dintre cele mai periculoase capcane întinse de Cel Viclean celor care aspirau la desăvîrşire. „Fă-ţi de lucru astfel încît Diavolul să te găsească întotdeauna ocupat, recomanda deja sfîntul Ieronim călugărului Rusticus, căci nu e bine ca spiritul să se rătăcească în gînduri rele." Concepţie mai degrabă negativă a muncii, care s-a consolidat în epoca feudală. Într-adevăr, în societatea aristocratică activitatea manuală era considerată ca o ocupaţie tocmai bună pentru iobagi, iar vechiul ideal roman *otium cum dignitate*, deşi într-un context social mult diferit, a continuat să exercite o profundă fascinaţie asupra elitelor, aşa cum o dovedeşte dezvoltarea vieţii de curte în secolul al XII-lea. La Cluny, în jurul anilor 1100, călugării nu mai lucrau aproape deloc cu mîinile lor, decît pentru a se consacra unor sarcini de specialişti, precum copierea şi împodobirea manuscriselor. Superioritatea, afirmată fără încetare, a vieţii contemplative faţă de viaţa activă a permis lui Petru cel Venerabil să susţină chiar că, înlocuind munca manuală cu alte obligaţii, rămînea fidel spiritului regulii benedictine. Mişcările religioase bazate pe idealul vieţii apostolice nu marchează în această privinţă nici o schimbare notabilă. Clericii care practicau sărăcia voluntară considerau că nu trebuiau să lucreze pentru a trăi şi că era necesar să se consacre în întregime sarcinilor lor pastorale. Unii dintre ei au recurs chiar la cerşetorie, în care vedeau un mod de retribuire pentru apostol şi, în acelaşi timp, un exemplu de umilinţă pentru credincioşi. „Pentru a mînca, ei ţin predici", scria în

legătură cu eremiţii şi alţi *Wanderprediger* un preot al acelor vremuri, care nu-i iubea şi se scandaliza din pricina acestei concurenţe neloiale.

În sfîrşit, Biserica nu vedea cu ochi buni dezvoltarea profesiunilor considerate ilicite sau periculoase (negustori, agenţi de schimb etc.) şi a asociaţiilor de muncitori — primele „meserii" — care se constituiau atunci pe baza specializării profesionale şi în afara ierarhiilor sociale recunoscute. În acest climat de suspiciune, muncitorii de la oraşe, în căutarea unei recunoaşteri a locului lor în societate, dar şi a unei demnităţi spirituale, s-au lovit de rezistenţe care nu au cedat decît în mod lent.

Totuşi, în cele din urmă transformările sociale şi reînnoirea teologiei, care a reluat contactul cu izvoarele sale greceşti, au făcut ca starea de spirit a clericilor să evolueze. Ideologia celor trei funcţii — preoţi, luptători şi lucrători —, atribuind fiecărui *ordo* un loc în societatea creştină, a jucat un rol pozitiv în această privinţă. Am arătat deja mai sus felul în care aristocraţiei laice i se oferise, prin intermediul idealului cavaleresc şi al războiului sfînt, posibilitatea de a-şi dobîndi mîntuirea îndeplinindu-şi datoria faţă de starea lor. Lucrătorii au avut mai mult de furcă pentru a-i face pe clerici să admită valoarea religioasă a activităţii lor. Ei ajung totuşi într-o anumită măsură la acest rezultat prin intermediul funcţiei lor sociale. Honorius Augustodunensis, autor fără originalitate, dar a cărui mărturie este cu atît mai preţioasă pentru că reflectă opinia comună, scrie în legătură cu ţăranii: „Un mare număr dintre ei vor fi salvaţi pentru că trăiesc simplu şi hrănesc prin truda lor poporul lui Dumnezeu." În cursul secolului al XII-lea, schema sociologică a societăţii tripartite s-a impus în toată creştinătatea şi a determinat trecerea pe planul secund a distincţiilor canonice şi a ierarhiilor spirituale care implicau împărţirea celor botezaţi în călugări, clerici şi laici. Chiar această schemă a evoluat spre forme mai complexe pe măsură ce structurile economice şi sociale s-au diversificat. Astfel, lista „stărilor lumeşti" nu a încetat să se mărească, în timp ce participarea la binele comun furniza o suficientă justificare pentru multiplele forme de activitate umană. Această schimbare de perspectivă a sfîrşit prin a pune în discuţie concepţiile tradiţionale despre treptele perfecţiunii. Deja către mijlocul secolului al XII-lea, Anselme din Havelberg sublinia că genul de viaţă ales — în lume sau în afara ei — are mai puţină importanţă decît felul în care se comportă fiecare în starea sa, căci Dumnezeu nu are preferinţe. Însă a-i pune pe simplii credincioşi pe un plan de egalitate cu clericii nu însemna încă recunoaşterea unei spiritualităţi proprii condiţiei lor. Or, dificultatea stătea tocmai aici.

Exemplul muncii este foarte semnificativ în această privinţă. Ea a fost într-adevăr repusă la loc de cinste de către noul monahism, în special de cistercieni. „*Surge de otio ad laborem*"[59], scria sfîntul Bernard unui călugăr clunisian pe care voia să-l atragă la Clairvaux. Problema se găsea într-adevăr în inima polemicii dintre călugării negri şi cei albi, aceştia din urmă afirmînd că nu exista adevărată viaţă monastică acolo unde călugării nu se dedicau unor munci manuale efective şi utile. Pe de altă parte, instituţia fraţilor laici, în ciuda ambiguităţilor sale, a implicat o nouă atitudine faţă de activitatea lucrativă, concepută ca un posibil mijloc de sfinţire. În sfîrşit, am semnalat deja importanţa dezbaterii teoretice care i-a opus pe canonicii regulaţi călugărilor, referitoare la raporturile între viaţa activă şi viaţa contemplativă: dacă Christos a făcut elogiul Mariei, scrie cu această ocazie Anselme din Havelberg, aceasta este din pură caritate, pentru a evita ca Marta — care are de fapt dreptate — să nu fie prea triumfătoare. De altfel, după părerea lui nu trebuiesc imitate nici Marta nici Maria, ci chiar Christos însuşi, care a fost înainte de toate un activ, de vreme ce şi-a consacrat esenţialul vieţii Sale învăţăturii şi propovăduirii. Însă această valorizare a muncii în lumea religioşilor nu a furnizat un răspuns satisfăcător problemelor laicilor. Chiar la cistercieni, lucrul călugărilor a rămas înainte de toate o activitate penitenţială şi, într-o anumită măsură, simbolică. Acesta era departe de a fi suficient pentru

întreţinerea comunităţii, asigurată înainte de toate de fraţii laici. Pentru simplii credincioşi, obligaţi să-şi asigure mijloacele de trai prin eforturile proprii, problema se punea în termeni diferiţi. Trebuia ca demnitatea spirituală a muncii şi valoarea sa pozitivă ca mijloc de mîntuire să fie recunoscute. Aşa cum bine a arătat J. Le Goff, acesta este sensul în care s-a exercitat presiunea noilor categorii profesionale — negustori, meşteşugari, lucrători — preocupate de a găsi pe planul religios justificarea activităţii, vocaţiei lor... nu în ciuda profesiei, ci tocmai datorită profesiei lor"[60].

Această aspiraţie difuză a fost mai puternic resimţită în oraşele în care dezvoltarea meşteşugurilor şi a comerţului crease un mediu laic dinamic şi combativ în acelaşi timp. Nu e de mirare să constatăm că tocmai în marile oraşe negustoreşti din Italia au văzut lumina zilei forme de viaţă religioasă de un tip nou, adaptate preocupărilor spirituale ale laicilor. Cel mai interesant caz este cel al *Umiliţilor*, la origine o grupare de meşteşugari ducînd în comunitate o viaţă de lucru şi rugăciune, care a apărut la Milano către 1175 şi s-a răspîndit în toată Lombardia. Aceşti laici pioşi erau lucrători care, continuînd să exercite o activitate profesională — erau în general ţesători — şi să trăiască cu familia în casa lor, duceau o existenţă austeră şi se abţineau să blesteme, cît şi să intenteze procese. Excomunicaţi în 1184 pentru a fi propovăduit în public fără autorizaţie, ei au fost reintegraţi în Biserică în 1199 de către Inocenţiu al III-lea, care i-a împărţit în trei ordine: primele două erau formate din religioşi autentici supuşi unei reguli, al treilea un fel de ordin terţiar *avant la lettre*. Membrii săi trăiau în lume după un *propositum*, adică un ansamblu de regulamente definind forma lor de viaţă. Dincolo de aceste distincţii canonice, ceea ce unea diferitele grupări ale *Umiliţilor* şi le dădea originalitate este importanţa pe care o avea în existenţa lor cotidiană practicarea unei meserii, care era menită să le permită a avea grijă de nevoile lor şi a da de pomană celor săraci. Dacă, cu timpul, au sfîrşit prin a se îmbogăţi ei înşişi şi prin a

pierde din vedere idealul lor iniţial, *Umiliţii* rămîn prima grupare laică care a asociat unei vieţi de rugăciune intensă o muncă concepută ca un mijloc autentic de existenţă. Regăsim tendinţe analoge în comunităţile de *beghine*, care începuseră să se înmulţească în Brabant şi în Flandra la sfîrşitul secolului al XII-lea. Biserica a dat un fel de consacrare oficială acestor aspiraţii canonizînd în 1199 un negustor-postăvar, sfîntul Homebon din Cremona, care a reprezentat în mod autentic *il popolo* al comunelor italiene.

O evoluţie comparabilă se face simţită faţă de căsătorie. De-a lungul secolelor, starea conjugală fusese considerată incompatibilă cu viaţa religioasă. Şi în această privinţă, prin paşi mici, s-a operat o repunere în discuţie a concepţiilor tradiţionale. Honorius Augustodunensis, a cărui importanţă ca ecou fidel al preocupărilor timpului său am relevat-o deja, desemnează sub denumirea de *boni conjugati* soţii care duc o viaţă sfîntă în căsătorie. Fapt şi mai semnificativ, papa Alexandru al III-lea a recunoscut pentru prima oară, în 1175, că vechile canoane referitoare la continenţa în zilele de post a credincioşilor căsătoriţi pot fi considerate ca simple sfaturi şi nu preceptè. Va merge încă şi mai departe într-o bulă papală adresată şefului miliţiei Sfîntului Iacob, asociaţie de cavaleri şi de clerici care se constituise în Spania pentru a apăra pe creştini împotriva maurilor. Majoritatea laicilor care făceau parte din această asociaţie fiind căsătoriţi, s-a pus problema statutului lor canonic. Pontiful a pus capăt controverselor care au apărut în legătură cu acest subiect, afirmînd că starea de perfecţiune nu era legată de virginitate. Căsătoriţi sau nu, cavalerii Sfîntului Iacob puteau fi consideraţi pe bună dreptate religioşi în măsura în care depuseseră votul de ascultare şi se expuneau pericolelor luptei într-un spirit de sacrificiu[61]. Importanţa acestei decizii este considerabilă: deplasînd centrul de greutate al vieţii religioase de la celibat la supunere şi penitenţă, aceasta înlătura principalul obstacol care-i împiedica pe credincioşii căsătoriţi să aibă acces la acest fel de viaţă. Vedem astfel apărînd, în

cursul următoarelor decenii, numeroase grupări de bărbați și femei ducînd în comun o existență pioasă. *Umiliții* din Lombardia, penitenții rurali care au apărut în Italia de nord pe la 1180, *beghinele* și *begarzii* din Țările-de-Jos proslăvesc egalitatea dintre sexe în cadrul Bisericii și revendică dreptul de a duce o viață creștină autentică chiar în sînul familiilor lor. Idealul fugii de lume se interiorizează: el încetează să mai fie un refuz al materiei și al trupului pentru a deveni o luptă împotriva păcatului sub toate formele sale, de la care nici o categorie de creștini nu este exclusă din cauza stării sale de viață.

De manieră mai generală, laicatul nu se mai definește numai ca ansamblul credincioșilor lipsiți de autoritate în materie de ordine și de jurisdicție, ci ca un element generator de dinamism interior al Bisericii. Această nouă atitudine a laicilor îi pune în mai multe rînduri în conflict cu ierarhia, în special în legătură cu vestirea Evangheliei. Practicarea ministeriului Cuvîntului fără mandat episcopal era într-adevăr considerată de cler ca o uzurpare nelegiuită. Nu fusese ea oare suficientă pentru condamnarea lui Valdès și, apoi, a *Sărmanilor* din Lyon și din Lombardia? Încă o dată, presiunea elitei religioase a credincioșilor a sfîrșit prin a smulge, în pragul secolului al XIII-lea, recunoașterea unor noi drepturi. Inocențiu al III-lea a deblocat într-un anumit fel o situație devenită explozivă, deosebind două tipuri de texte în Scriptură: pe de o parte *aperta*, adică episoadele narative și învățăturile morale care abundă în povestirile biblice și care sînt ușor accesibile tuturor; pe de altă parte *profunda*, sau expunerile dogmatice, pe care numai clericii puteau să le înțeleagă tocmai din pricina complexității lor (de exemplu, cea mai mare parte a evangheliei sfîntului Ioan și Apocalipsa). Acestor două niveluri ale Revelației le corespundeau două forme într-adevăr distincte de discurs: exhortația morală și penitențială și predicarea propriu-zisă, care explicita misterele credinței. În mod spontan, unii laici s-au avîntat pe primul drum: *Valdenzii*, *Umiliții*[62] și curînd *Penitenții* din Assisi din jurul sfîntului Francisc au chemat credincioșii la

convertire și la rugăciune într-un stil direct și concret, înrudit cu cel care se folosea în adunările orășenești. Ei nu se temeau să se lege de cei care, prin comportamentul lor, puneau stavilă Evangheliei: cămătari, clerici nevrednici, episcopi îngrijorați mai mult de a asigura victoria partidului lor decît de a face ca pacea să domnească etc. Această posibilitate de a vesti esența mesajului creștin și de a veghea ca el să fie actual în viața politică și socială este o cucerire importantă a mișcărilor evanghelice. În secolul al XIII-lea, ordinele cerșetoare vor fi acelea care vor trage toate consecințele din aceasta și vor restabili legătura dintre admonestarea morală și discursul teologic.

La capătul secolului al XII-lea, principalele obstacole în realizarea unei vocații creștine în societate fuseseră depășite sau erau pe cale de a fi. Rezulta oare că datele specifice stării laice — în special munca și viața conjugală — deveniseră valori pozitive prin care credincioșii puteau ajunge la perfecțiune? Răspunsul la această întrebare nu este univoc, pentru că în atitudinea Bisericii față de realitățile pămîntești nu dispăruse întreaga ambiguitate. Cazul sfîntului Homebon, exemplar în această privință, merită să fie studiat mai de aproape. Desigur, este foarte important faptul că papa a canonizat un negustor, în timp ce toată tradiția spirituală și canonică a secolelor precedente era marcată de un mare dispreț, pentru a nu spune mai mult, față de această profesie. Însă lectura bulei papale de canonizare ne arată că Homebon era considerat drept un sfînt mai ales pentru că renunțase la practicarea unui comerț remunerator și își împărțise bunurile săracilor, ținînd piept totodată cu fermitate ereticilor din orașul său natal. Totul se petrece ca și cum el ar fi fost sanctificat nu pentru exercitarea activității sale profesionale ci în pofida ei, sau în orice caz după ce o abandonase. Și atunci cînd, în secolul al XIII-lea, clerul și poporul dintr-un anumit număr de orașe lombarde „vor canoniza" în mod spontan autentici „sfinți ai muncii", inițiativele lor nu vor primi nici o aprobare din partea Romei. Am putea face aceleași reflecții în legătură cu viața conjugală care, mai

puţin încă decît munca, nu le-a părut creştinilor acelor vremuri susceptibilă de a oferi mari perspective spirituale. Dacă au existat atunci sfinţi căsătoriţi şi taţi de familie, viaţa lor familială nu a însemnat mare lucru pentru reputaţia pe care o aveau. Nu vom reproşa contemporanilor lor de fi fost insensibili la acest aspect al lucrurilor, pentru că nu a fost deloc cunoscută o spiritualitate a căsătoriei înaintea sfîntului François de Sales şi pentru că teologia muncii este o invenţie a secolului XX. Se cuvenea cel puţin să semnalăm aceste limite care sînt, pentru istoric, perfect explicabile: într-o economie care, în majoritatea cazurilor, abia asigura subzistenţa oamenilor, aceştia ar fi avut nevoie de o capacitate singulară de abstractizare şi imaginaţie pentru a vedea în munca omenească o prelungire a creaţiei.

Pentru majoritatea laicilor, calea de acces la sfinţenie nu a fost deci nici munca, nici viaţa familială, ci practica milosteniei care a îmbrăcat, în secolul al XII-lea, o semnificaţie şi forme noi. Desigur, pomana a ocupat dintotdeauna un loc important în viaţa creştină, iar clericii carolingieni au insistat deja mult asupra acestui punct în îndemnurile adresate laicilor. Dar începînd cu momentul în care o înnoire economică s-a afirmat în Occident, asistăm la o veritabilă revoluţie a caritătii şi la apariţia unei autentice spiritualităţi a binefacerii. Aceasta se bazează pe evlavia faţă de Christos şi în special faţă de umanitatea Sa. Dragostea pentru Cel „care n-a avut unde să-Şi odihnească capul" este motivul pentru care sînt ajutaţi cei nevoiaşi, calificaţi de acum înainte drept *pauperes Christi*, termen care, în secolul precedent, îi desemna mai degrabă pe religioşi. Această predilecţie mistică pentru sărăcie este un fapt nou în istoria spiritualităţii occidentale. Într-adevăr, pînă în secolul al XII-lea sărăcia fusese considerată ca o pedeapsă, nu ca un semn de alegere. Ea era privită mai degrabă ca o ispăşire a păcatului şi, în plan social, ca un necaz la fel de ineluctabil ca şi maladia, care nu se putea deloc remedia. Bogăţia, dimpotrivă, trecea drept o dovadă a bunăvoinţei divine. Ea dădea prilejul de a cîştiga glorie

prin donaţiile făcute bisericilor şi împărţirea pomenilor celor nevoiaşi. Departe de a fi un blestem, ea constituia mai degrabă o cale de acces la sfinţenie, dacă se ştia să i se dea o bună întrebuinţare, sub forma mărinimiei. De asemenea, generozitatea era una din valorile fundamentale ale eticii cavalereşti. Spiritelor celor mai exigente li se oferea posibilitatea de a renunţa la averea lor. Cine poate renunţa însă, dacă nu cel care posedă? În ceea ce-i priveşte, săracii trebuiau să se roage pentru binefăcătorii lor, în felul acesta sufletele lor scăpînd mai sigur de chinurile infernului sau purgatoriului.

Sub influenţa idealului vieţii apostolice, apoi a mişcărilor evanghelice, are loc o răsturnare în acest domeniu în secolul al XII-lea. Religioşii — aşa cum am văzut — se confruntau cu problema bogăţiei, ca şi cu cele pe care numărul crescînd de săraci le puneau. Lumea laicilor nu a scăpat de aceste interpelări. Sensibilizaţi de predicatori care le vorbeau despre sărăcia lui Christos, mulţi dintre ei au devenit mai atenţi la sărăcia lucie a celor aflaţi în mizerie şi la încălcările caritătii. A rezultat o extraordinară înflorire a aşezămintelor spitaliceşti şi caritabile în tot Occidentul. Unele au dat naştere unor veritabile congregaţii religioase cum sînt *Antoniţii* sau *Ospitalierii* sfîntului Anton, asociaţie fondată în 1095 în Dauphiné de un nobil şi de fiul său, drept mulţumire pentru vindecarea acestuia din urmă, atins de o boală convulsivă. Către 1120, la Ierusalim au apărut *Ospitalierii* sfîntului Lazăr care îngrijeau leproşii, către 1180, la Montpellier, *Ospitalierii* Sfîntului Duh (sau Fraţii Porumbelului) care au înfiinţat spitale în numeroase oraşe din Occident. Alte confrerii laice, cum sînt Fraţii pontifi, s-au stabilit de-a lungul drumurilor de pelerinaj pentru construirea şi întreţinerea podurilor, ca şi pentru găzduirea călătorilor. În sfîrşit, *Trinitarii*, instituiţi de către sfîntul Ioan din Matha în 1198, căutau să elibereze prizonierii şi să răscumpere sclavii creştini din ţările musulmane. Dar, pe lîngă aceste ordine religioase la scara creştinătăţii, oare cîte fundaţii izolate au existat — spitale, ospicii sau simple azile —, destinate să vină în ajutorul bolnavilor, al pelerinilor şi călătorilor? În regiuni

ca Lombardia şi Anjou, unde s-a încercat un studiu cantitativ pentru secolul al XII-lea, rezultatele sînt impresionante şi constatăm că toate clasele dominante — seniori, laici şi ecleziastici, burghezi, comunităţi parohiale şi confrerii — s-au angajat atunci în mod activ în operele de binefacere.

Gesturile de caritate nu devin doar mai frecvente. Ele sînt de asemenea săvîrşite într-un spirit diferit. Pomana sfîrşise prin a deveni un act ritual. Marile abaţii hrăneau periodic mulţimi de nevoiaşi care năvăleau la anumite date: sărbătorile sfinţilor de hram, ceremonialele ciclului liturgic, moartea unui călugăr al comunităţii. Cu aceste ocazii, se împărţeau hrană şi bani. În ceea ce-i priveşte, marii laici — regi, duci sau conţi — întreţineau în permanenţă un anumit număr de săraci — în general doisprezece — care îi urmau în deplasările lor. Aceşti oameni care se bucurau de un venit, beneficiari ai favorurilor prinţului, îndeplineau o funcţie esenţialmente simbolică: să-i permită acestuia să-şi îndeplinească obligaţiile faţă de cei slabi şi săraci. În practică, ei formau mai degrabă un ecran între binefăcătorul lor, cu care nu comunicau decît prin intermediul capelanului său, şi lumea celor nevoiaşi. În cursul secolului al XII-lea, sub influenţa transformărilor sociale care au făcut să crească numărul celor săraci şi, în acelaşi timp, a idealului evanghelic, această concepţie ritualistă a caritătii a făcut loc unei voinţe de a lupta în mod eficace împotriva mizeriei şi mai ales de a intra în contact direct cu cei săraci. Însăşi noţiunea de aproape evoluează: cei care trebuiesc ajutaţi nu sînt numai văduvele şi orfanii, dar şi victimele nedreptăţii şi toţi cei care trăiesc la marginea societăţii înzestrate: bolnavi, leproşi, prostituate, pribegi de toate felurile etc. Adevărata caritate consta în a depista nenorocirile si a le uşura printr-o organizare pe atît de eficace pe cît o permiteau condiţiile epocii[63]. Astfel, atunci cînd în 1143 s-a abătut o foamete gravă asupra ţinutului Champagne, contele Thibaut, prieten al cistercienilor şi discipol al sfîntului Bernard, nu s-a mulţumit să-şi deschidă cu generozitate hambarele

celor dezmoşteniţi şi să sacrifice un vas de aur pe care l-a sfărîmat şi pe care l-a vîndut în semn de penitenţă. El a cerut de asemenea să i se semnaleze săracii care zăceau abandonaţi în locurile publice şi a trimis călugări să parcurgă tîrguşoarele, în căutarea bolnavilor şi a leproşilor. Toate aceste comportamente îşi au originea într-un sentiment de compasiune faţă de diversele forme de suferinţă, ale cărui urme le regăsim tocmai în cruciadele de la sfîrşitul secolului al XII-lea. După îndepărtarea perspectivelor escatologice şi mesianice care marcaseră primele expediţii, caritatea fraternă a devenit principalul motiv al plecării în Ţara sfîntă. Oamenii pornesc în cruciadă înainte de toate pentru eliberarea captivilor, apărarea pelerinilor şi salvarea de la distrugere a creştinilor din Orient. Sentimentul crescut de solidaritate faţă de fraţii îndepărtaţi, aruncaţi în nenorocire suscită multor credincioşi dorinţa de a acorda o asistenţă financiară pentru unii, militară pentru alţii.

Sub influirea acestor preocupări altruiste, spiritul de binefacere s-a modificat. Postirea, care era practicată de mult timp într-un spirit de ispăşire, a fost mai strîns legată de caritate. Începînd cu secolul al XII-lea, se redescoperă că hrana şi bunurile de care te privezi nu sînt plăcute lui Dumnezeu decît dacă sînt date altora. Înainte de toate, însăşi ideea despre pomană a evoluat: clerici din ce în ce mai numeroşi, inclusiv printre canonici, o înfăţişau, în scrierile şi predicile lor, mai mult ca o datorie de dreptate decît ca un act meritoriu sau un gest de purificare. Strictă obligaţie pentru cel bogat, pomana este un drept pentru cel sărac care este îndreptăţit să şi-l reclame şi chiar să-l fure în caz de necesitate, dacă acesta i se refuză. Sfîntul Bernard o spune cu asprime prelaţilor timpului său, făcîndu-se purtătorul de cuvînt al celor nevoiaşi: „Prisosul vostru este egal cu viaţa noastră. Tot ceea ce se adaugă vanităţii voastre este un furt făcut din nevoile noastre." Prin aceasta, creştinismul medieval reînnoadă firul cu tradiţia patristică, şi mai ales cu sfîntul Ioan Hrisostomul, pentru care tot ceea ce aveau în plus cei bogaţi aparţinea

săracilor. Pe de altă parte, s-a ajuns să se considere că gesturile exterioare ale carității trebuiau însoțite de un angajament personal. La sfîrșitul secolului al XII-lea, Raoul cel Înflăcărat subliniază faptul că donatorul trebuie să pună ceva din el însuși în darul pe care-l face, fără de care acțiunea sa este lipsită de valoare. De asemenea, el propune formula *elemosyna negotialis*, sau pomană angajată, care constă de exemplu în a-l scoate pe cel sărac din mizerie găsindu-i de lucru, în loc de a se mulțumi a-i da un ban.

În ultimă analiză, izvorul acestei nuanțări a carității se găsește în convingerea că cei săraci, replici ale lui Christos cel suferind, împărtășesc cu El, într-o anumită măsură, funcția Sa salvatoare. Numeroase texte de la sfîrșitul secolului al XII-lea vorbesc de „domnii noștri cei săraci" sau îi prezintă ca „vicari ai lui Christos". Pentru mulți laici, incapabili să acceadă la meditarea misterelor divine și îndepărtați de împărtășanie din teama de sacrilegiu, această practică reînnoită a binefacerii le-a dat ocazia să-l întîlnească pe Dumnezeu prezent în alții, și în special în cei dezmoșteniți. Este experiența pe care a avut-o tînărul Francisc din Assisi, în pragul secolului al XIII-lea, așa cum o restituie el însuși în Testamentul său: „Cînd eram încă în păcat, mi se părea foarte dureros să văd leproșii; dar Domnul m-a condus printre ei și le-am arătat milă." Sărutul dat leprosului se situează în linia dreaptă a mișcării evanghelice din secolul al XII-lea, constituind într-un fel împlinirea sa.

Locul carității în viața spirituală a creștinilor din secolul al XII-lea este atestat de faptul că în această epocă au existat numeroși sfinți laici a căror principală virtute a fost aceasta. Majoritatea dintre ei nu au fost canonizați, însă ei s-au bucurat în vremea lor de un mare prestigiu printre concetățeni. Nu vom reține aici decît două figuri cu deosebire tipice: prima, sfîntul Raymond Gayrard († 1118), convertit de către Robert d'Arbrissel, a fost la Toulouse binefăcătorul săracilor, pentru care a fondat un ospiciu. După moartea soției, el a luat conducerea fabricii din

Saint-Sernin și a întreprins construirea unui pod fără vamă peste un rîu din regiune pe care inundațiile îl făceau adesea de netraversat. Poate că trebuie să-i atribuim de asemenea construirea unui alt pod peste Durance. El pare să fi fost deopotrivă un predicator popular foarte apreciat, „supus conducătorilor Bisericii, dorind cu toată pasiunea să-i adune sufletele lui Dumnezeu, adversar foarte virulent al ereticilor", după biografiul său[64]. Omonimul său, sfîntul Raymond din Piacenza, în Lombardia (aproximativ 1140–1200), s-a consacrat exercitării carității după ce își petrecuse o bună parte din viață în pelerinaj, în special în Țara sfîntă, ceea ce i-a adus porecla de „Palmerio". După 1178, cu acordul episcopului său, a amenajat în orașul său natal un ospiciu unde găzduia pelerinii, bolnavii și săracii. El s-a făcut curînd apărătorul acestora din urmă împotriva judecătorilor nedrepți și a celor bogați, luînd conducerea procesiunilor în care dezmoșteniții de tot felul strigau: „Ajutați-ne, creștini cruzi, căci noi murim de foame în timp ce voi trăiți în belșug"[65]. Pentru el, ca și pentru mulți dintre contemporanii săi, practicarea operelor de binefacere a oferit un program spiritual și un instrument de sanctificare.

B. *Laicii în viața religioasă*

În cursul secolului al XII-lea, conștienți că starea lor nu-i excludea *a priori* de la viața religioasă, numeroși laici au căutat forme de viață care să le permită să concilieze exigențele unei existențe consacrate slujirii lui Dumnezeu și cele impuse de condiția de creștini trăind în societate.

Majoritatea acestor experiențe erau inspirate de idealurile formulate în mediul clerical. Astfel, în Germania, în ultimii ani ai secolului al XI-lea, vedem țărani începînd să practice *vita apostolica*, după exemplul călugărilor și canonicilor. După cronicarul Bernold din Konstanz, „s-a asistat atunci la o înflorire a vieții comune în numeroase

părţi ale regatului germanic, nu numai la clerici sau călugări, ci şi la laici, care au oferit din evlavie propria lor persoană şi bunurile lor pentru a participa la această viaţă comună. În aspectul lor exterior, aceştia din urmă nu se asemănau nici clericilor, nici călugărilor, şi totuşi nu le erau, se pare, deloc inferiori pe planul meritelor"[66]. Familii şi sate întregi au venit să se aşeze în umbra mănăstirilor, în special la Hirsau, o abaţie benedictină din Pădurea Neagră care apăra cauza reformei în toată Germania de sud. În cadrul acestor mişcări, distincţia între stările de viaţă (călugări, clerici, laici) nu a fost abolită, dar aceasta trecea în planul secund, esenţialul fiind viaţa comunitară în serviciul lui Christos.

Pentru prima oară, laicii revendicau posibilitatea de a ajunge la viaţa apostolică rămînînd la starea lor de viaţă. Existau printre ei celibatari şi oameni căsătoriţi. Toţi se sfinţeau lăsînd în mîna clericilor tot ce posedau, imitînd primii creştini care veneau să îşi depună bunurile la picioarele apostolilor. Ei trăiau în afara abaţiilor, fiind totodată strîns legaţi de religioşi pe planul vieţii liturgice. La Hirsau, erau numiţi *fratres exteriores*. Atunci cînd unul dintre ei murea, se împărţea hrană săracilor timp de zece zile, ca pentru moartea unui călugăr.

Această viaţă quasi monastică fără voturi religioase nu este fără legătură cu obiceiul de *deditio* care determina anumiţi indivizi să-şi dăruiască, din pietate sau necesitate, propria persoană şi pămînturile unei mănăstiri. Prin aceasta ei deveneau şerbi ai Bisericii, numiţi cîteodată sfinţitori pentru că se dedicau sfîntului patron al abaţiei sau al colegialei, sau *cerecensuales*. Faptul este de asemenea asemănător confraternităţilor care asociau laici generoşi călugărilor clunisieni care îi pomeneau în rugăciunile lor. Noutatea mişcării de „convertire" pe care tocmai am descris-o stă în caracterul său colectiv — nu mai este vorba de indivizi ci de neamuri întregi — şi mai ales în asocierea pe picior de egalitate a laicilor, care-şi oferă munca, şi a călugărilor, care fac ca întreaga comunitate să beneficieze de rugăciunile lor. Putem asemăna această mişcare cu numeroasele ctitorii religioase de la începutul

secolului al XII-lea în care coexistau clerici şi laici. A fost în special cazul ordinului de la Grandmont, unde fraţii laici erau mai numeroşi decît clericii şi exercitau asupra acestora o superioritate de fapt, sau, mai mult, la L'Artige şi la Obazine în Limousin, unde, la început cel puţin, preoţi şi laici duceau în comun o viaţă semi-eremitică.

Este vorba totuşi de mişcări de avangardă al căror impact nu trebuie exagerat. Voinţa de a-şi însuşi bogăţiile spirituale ale monahismului constituie pe deplin una din aspiraţiile fundamentale ale credincioşilor în secolul al XII-lea. Însă coexistenţa laicilor şi a clericilor în sînul unei aceleiaşi comunităţi religioase era un paradox instituţional care nu putea supravieţui sub forma radicală pe care o luase la Hirsau sau la Grandmont. La capătul unei anumite perioade de timp, majoritatea acestor grupări au fost constrînse să adopte regula sfîntului Benedict sau cea a sfîntului Augustin. Laicii îşi aveau încă aici locul lor, dar ei deveneau într-un fel religioşi de categoria a doua: *converşii*. Aceştia se întîlnesc în Italia începînd cu secolul al XI-lea, la Vallombrosa şi Camaldoli. Ei s-au înmulţit în tot Occidentul în cursul secolului al XII-lea şi toate noile ordine — cartuzienii, cistercienii, premonstratenzii — i-au socotit ca făcînd parte din rîndurile lor. S-a vrut a se vedea în acest fenomen împlinirea unei lente ascensiuni către viaţa religioasă a elitei din *familia* monastică. Acest lucru pare puţin probabil deoarece *converşii* nu au apărut în mănăstirile de tip tradiţional care aveau mulţi servitori, ci în cele noi unde aceştia erau mai puţini. De fapt, monahismul reformat, în măsura în care se vroia total închis lumii, nu se putea lipsi de ajutoare care asigurau supravieţuirea economică a comunităţii. Existenţa *converşilor* sau fraţi laici, care luau asupra lor majoritatea grijilor materiale, permitea călugărilor să se consacre mai nestînjeniţi obligaţiilor specifice ale stării lor. La rîndul lor, numeroşi laici, mai ales la ţară, năzuiau să beneficieze de protecţia temporală şi spirituală a unei comunităţi religioase. Din cauza inculturii lor, ei nu puteau deveni călugări de ordin.

Au fost deci *converşi*, cuvînt care ia, în jurul anilor 1120–1130, un sens instituţional precis şi desemnează religioşii însărcinaţi cu muncile cîmpului. Ei trăiau în cadrul mănăstirilor, însă dormitoarele şi refectoriile lor erau distincte de cele ale călugărilor. Ei nu aveau nici un rol în slujbele liturgice, la care nu mergeau decît duminica şi în zilele de sărbătoare, şi erau obligaţi să recite doar cîteva rugăciuni. De fapt, ei colaborau activ prin muncă la viaţa comunităţii şi la propria lor sfinţire.

Spiritualitatea *converşilor* este ambiguă şi despre ea s-au emis judecăţi contradictorii. Recrutaţi mai ales dintre ţăranii inculţi, ei au fost adesea consideraţi inferiori de către călugării de ordin care aveau asupra lor dublul avantaj de a fi clerici şi contemplativi. De asemenea, fraţii laici au avut adesea certuri cu camarazii lor de viaţă, care au dus în anumite cazuri pînă la revolta violentă. În interiorul instituţiei monastice regăsim astfel – şi acest lucru nu este de mirare – clivajele socio-culturale care divizau societatea profană. În ansamblu însă, şi în pofida imperfecţiunilor sale, instituţia *converşilor* a permis unor numeroşi laici să ajungă la o formă de viaţă religioasă originală, bazată pe viaţa comunitară şi pe muncă. Unii dintre ei au devenit sfinţi, precum Preafericitul Simon, paznicul grînarului din Coulmis de pe pămînturile abaţiei cisterciene de la Aulne, în Hainaut, care a fost înzestrat cu haruri excepţionale şi avea în special darul de a citi în inimi. Reputaţia sa a fost curînd atît de mare încît papa Inocenţiu al III-lea l-a adus la al IV-lea Conciliu din Lateran, în 1215, pentru a beneficia de sfaturile sale.

O altă formulă de viaţă religioasă se oferea de asemenea laicilor, şi în principal celor care proveneau din aristocraţie: ordinele militare, care au apărut în legătură cu cruciadele. Într-adevăr, în 1118, cîţiva cavaleri care se găseau în Ţara sfîntă s-au asociat pentru a escorta pelerinii şi pentru a-i proteja. Cunoscuţi întîi sub numele de „Sărmanii cavaleri ai lui Christos", ei au constituit un fel de ordin terţiar, legat de canonicii de la Sfîntul Mormînt. Cîţiva ani mai tîrziu, „Ospitalierii" de la Sfîntul Ioan din

Ierusalim, care de la mijlocul secolului al XI-lea îngrijeau bolnavii şi găzduiau pe cei necăjiţi, s-au specializat în sarcinile militare. În cele două cazuri, era vorba, la origine, de grupări de laici cucernici, care au comutat legămîntul temporar al cruciadei într-un angajament perpetuu în serviciul Bisericii. Ele nu au întîrziat însă să sufere influenţa monahismului şi să se transforme în ordine religioase. Primii, care au luat numele de Templieri, au adoptat în 1128, la îndemnul sfîntului Bernard, o regulă redactată după modelul celei a sfîntului Benedict. În 1130, ilustrul abate de la Clairvaux făcea elogiul acestor călugări - cavaleri într-un important tratat intitulat, în mod semnificativ: *De laude novae militiae*[67]; el definea în acesta, în termeni emoţionanţi, un ideal spiritual bazat pe practica vieţii comune, pe ascultare şi pe dispreţul faţă de lumesc.

Toate grupările şi ordinele religioase pe care le cităm au în comun faptul de-a fi căutat să realizeze sinteza între anumite aspecte specifice ale stării civile (muncă, război, caritate) şi idealurile care fuseseră pînă atunci trăite numai în mănăstiri, cum sînt viaţa comună, ascultarea şi ascetismul. Însă ponderea tradiţiilor şi rigiditatea regulilor canonice au făcut ca, în general, caracterul laic al acestor fundaţii să se şteargă rapid, în timp ce aspectul lor monastic se accentua. Din această cauză, majoritatea credincioşilor care aspirau la perfecţiune nu au urmat aceste căi ci cea, mai accesibilă, a spiritualităţii penitenţiale. Nu este vorba în aceasta de o noutate absolută. Din Antichitate, au existat în cadrul Bisericii penitenţi şi penitente, adică laici care duceau în propriile lor case o existenţă austeră şi evlavioasă, după ce primiseră taina pocăinţei care mult timp nu fusese reiterabilă. În Evul Mediu, în special începînd cu sfîrşitul secolului al XII-lea, s-a produs o importantă schimbare: starea penitenţială a devenit un gen de viaţă religioasă ales în mod liber de cei care aspirau la perfecţiune, fără a putea sau a vrea să părăsească lumea. El implica totuşi o ruptură cu viaţa profană, manifestată în ochii tuturor prin purtarea unui veşmînt din lînă gri, dintr-o singură bucată şi de o singură

culoare. Mai mult, penitenţilor le era interzis să asiste la spectacole şi să se amestece în viaţa socială. Majoritatea timpului, ei refuzau să poarte arme şi să depună jurămînt, în virtutea maximei evanghelice: „Vorba voastră să fie da, da!". Aceia dintre ei care erau căsătoriţi se supuneau periodic continenţei, ceea ce explică numele de *continentes* care li se dădea de obicei. Aceste practici erau semnul unei transformări spirituale. Prin ele era exprimată nevoia profundă a omului medieval de a manifesta convertirea inimii prin gesturi vizibile.

La răscrucea dintre ascetism — care exercita o mare fascinaţie asupra credincioşilor — şi idealul apostolic, starea penitenţială asocia spiritul de sărăcie şi caritate căutării suferinţei fizice. Cei care o practicau ţinteau să reproducă în existenţa lor cotidiană misterul lui Christos, victimă şi mîntuitor, umilit şi biruitor în acelaşi timp. Nu există Înviere fără Patimi. Profund convinşi de adevărul acestei afirmaţii, penitenţii voluntari se mortificau pentru a constrînge într-un fel puterea lui Dumnezeu de a se manifesta în ei.

Acest nou stil de viaţă creştină a obţinut un mare succes mai ales la femei, dintre care multe nu puteau, din raţiuni de ordin economic şi social, să fie admise în mănăstiri. Încă din ultimele decenii ale secolului al XII-lea, în regiunile corespunzînd Belgiei de azi, vedem astfel constituindu-se grupări de femei numite *beghine* care trăiau în comunitate sub conducerea uneia dintre ele, fără a intra propriu-zis în călugărie, asociind munca manuală şi îngrijirea bolnavilor unei vieţi de intensă rugăciune. În aceste grupări pietiste, care îşi aveau pandantul pe latura masculină în *begarzi* şi care aveau să se înmulţească într-o bună parte a creştinătăţii în secolul al XIII-lea, meditaţia la suferinţele lui Christos se vădea printr-o viaţă penitentă şi printr-o aspiraţie către o totală privare. Preotul Lambert „li Beges" († 1177) din Liège, care a stat la originea mişcării, descrie astfel spiritualitatea lor: „Ei ascultau cu cea mai mare aviditate cuvîntul lui Dumnezeu şi îl puneau în practică participînd cu compasiune la

jertfirea trupului şi sîngelui Domnului. Li se părea atunci că Dumnezeul universului îndura din nou Patimile, aşa cum o dovedeau gemetele lor numeroase, efuziunile lor de dragoste şi de devoţiune"[68]. Nu vor întîrzia să apară sfinţi în rîndurile lor: o Yvette din Huy şi-a abandonat bunurile în 1180, la vîrsta de 23 de ani, pentru a se dedica pentru tot restul vieţii îngrijirii leproşilor. Maria din Oignies mai ales, binecunoscută datorită biografului său, cardinalul Jacques de Vitry, cuprinde în persoana sa toate bogăţiile spirituale ale curentului beghinal: născută la Nivelles în 1178, căsătorită la 14 ani, ea s-a retras împreună cu soţul său, după ce şi-a abandonat toate bunurile, într-o mică leprozerie unde a ajutat bolnavii timp de cincisprezece ani. În 1207, ea vine să se stabilească drept *beghină* la stăreţia din Oignies-sur-Sambre unde s-a lăsat în voia iubirii sale pentru sărăcie, mergînd să cerşească din poartă în poartă pentru a putea astfel „să-L urmeze dezgolită pe Christos Cel dezgolit". A duce viaţa celor nevoiaşi şi a-şi cerşi pîinea erau în ochii săi, pentru acelaşi motiv ca şi comuniunea sacramentală, un mijloc de a-L regăsi pe Christos şi de a se uni cu El, urmîndu-I exemplul. O dată cu ea, fapta caritabilă şi-a găsit prelungirea naturală în mistica cea mai autentică.

În pragul secolului al XIII-lea, emanciparea spirituală a laicilor, operată prin intermediul stării penitenţiale, este un fapt împlinit. În ciuda reticenţelor şi uneori a opoziţiei unor numeroşi clerici, vedem înmulţindu-se, în jurul anului 1200, grupurile de *laici religiosi* şi de *mulieres religiosae* care se străduiesc să-şi trăiască în mijlocul lumii vocaţia creştină. Înşişi specialiştii în drept canonic au sfîrşit prin a lua act de această evoluţie, aşa cum o dovedeşte definiţia cuvîntului „religios" pe care a dat-o, în 1253, unul dintre cei mai iluştri dintre ei, Henric de Susa, cardinal de Ostia: „În sens larg, numim religioşi pe aceia care trăiesc cu sfinţenie şi evlavie la ei acasă, nu pentru că se supun unei reguli precise, ci avînd în vedere viaţa lor mai austeră şi mai simplă decît a celorlalţi laici care trăiesc într-un fel pur lumesc"[69]. Nu se putea spune mai

bine că viaţa religioasă nu este o stare, ci un stil de existenţă.

Cu preţul conflictelor şi condamnărilor care le-au condus uneori în pragul erezici, mişcările populare religioase din secolul al XII-lea au reuşit să determine Biserica să admită principalele elemente ale unei spiritualităţi care, pentru motivul de-a fi fost mai mult trăită decît enunţată, n-a avut mai puţin o importanţă considerabilă în istoria creştinismului medieval. Istoricii au avut tendinţa de-a o neglija pentru că ea exista implicit. Totuşi, fără acest nou climat, nu ne-am putea explica nici conţinutul, nici succesul mesajului franciscan. Una din marile lecţii care s-au desprins din experienţele trăite de către laici în secolul al XII-lea a fost posibilitatea de a trăi Evanghelia în mijlocul oamenilor, refuzînd în acelaşi timp „lumea"[70]. Or, acesta a fost într-adevăr ţelul fraternităţii Penitenţilor din Assisi, declarat de către fiul negustorului Bernardone. Nu este vorba de a-i diminua originalitatea, ci de a sublinia că el a fost tributar curentelor spirituale care agitaseră creştinătatea cîteva decenii în urmă. Contemporanii care au văzut în Fraţii Minori succesorii celor din Vaudois şi în Predicatori pe cei ai canonicilor regulaţi nu s-au înşelat. Sfîntul Francisc a avut meritul imens de a fi făcut, la cel mai înalt nivel, sinteza aspiraţiilor, uneori contradictorii, ale generaţiilor precedente. Devoţiunea faţă de Christos al Evangheliei, slăvit pentru umanitatea Sa, crucea şi patimile Sale, este însoţită la el de un ascuţit simţ al atotputerniciei divine; aspiraţia la purificare şi la umilinţă este sporită de un ataşament total faţă de Biserică şi de o viziune fundamental optimistă a universului creat, care îl face insensibil la tentaţiile dualismului. În el se unesc în mod excepţional năzuinţa apostolică şi simţul ascetic, dragostea faţă de sărăcie şi spiritul de ascultare. Era necesar să insistăm aici pe aspectele sfinţeniei sale care apar ca semn de împlinire. Dar nu vom uita că viaţa sa a fost unul dintre acele evenimente care, fără a fi inexplicabile, răstoarnă totuşi cursul normal al istoriei.

IV

Omul medieval în căutarea lui Dumnezeu. Formele şi conţinutul experienţei religioase

1. PELERINAJE, MIRACOLE ŞI CULTUL RELICVELOR

În Evul Mediu, mai mult chiar decît în alte perioade, dorinţa de a duce o viaţă spirituală intensă este inseparabilă de adoptarea unei forme de viaţă religioasă, definită în general de o regulă avînd prin ea însăşi o valoare sfinţitoare. Aceasta nu exclude însă căutarea unui contact mai imediat şi mai intim cu Dumnezeu. Ar trebui să putem vorbi aici despre rugăciune. Să spunem deschis că, în afara rugăciunii liturgice a călugărilor, nu o cunoaştem deloc. Ni s-au păstrat în „chansons de geste" cîteva frumoase texte de rugăciune, însă este vorba de elaborări literare sau de expresia uzuală a unei pietăţi personale? *Pater* şi prima parte din *Ave Maria* au fost, fără îndoială, cunoscute de toţi. Psalmii par să fi fost cunoscuţi de clerici, ca şi de laicii cultivaţi care, foarte curînd, i-au tradus în limba vorbită. Trebuie totuşi să ne resemnăm a nu şti cu ce frecvenţă şi în ce spirit erau recitate. Pentru această epocă, există aici o lacună pe care istoricul n-o mai poate remedia, dar pe care nu trebuie să caute s-o ascundă.

Neputînd sesiza în rugăciune relaţia omului cu Dumne-

zeu, putem încerca să o facem prin intermediul altor forme de evlavie şi devoţiune. Incapabil de a gîndi abstractul şi deseori chiar de a-l concepe, creştinul secolului al XII-lea şi-a trăit experienţa religioasă înainte de toate la nivelul gesturilor şi riturilor care l-au pus în legătură cu lumea supranaturală. De aceea, el a căutat să-şi satisfacă imensa sa poftă de divin în manifestări cu puternică încărcătură emoţională, al căror conţinut teologic rămîne adesea destul de redus. Manifestarea care ocupă primul loc în pietatea credincioşilor este fără nici o îndoială pelerinajul. A lua calea pelerinajului înseamnă în primul rînd a ajunge într-un spaţiu sacru unde puterea divină a ales să se arate prin miracole. Aceste locuri privilegiate sînt numeroase şi ele se înmulţesc în Occident în secolul al XII-lea. Pe lîngă sanctuarele regionale precum Rocamadour sau Sainte-Foy din Conques, credincioşii aleg din ce în ce mai des pelerinajele îndepărtate, cum ar fi cele la Sfîntul Iacob din Compostella, la Sfîntul Mihail din Gargano sau Sfîntul Nicolae din Bari. Roma devine de asemenea o ţintă frecventă, fără a mai vorbi de Ierusalim, de vreme ce cruciadele nu mai împiedică cursul călătoriilor la Pămîntul sfînt, aşa cum nu o face nici cucerirea oraşului de către turci în 1187. În afara acestui ultim caz, locurile de pelerinaj des vizitate sînt cele care deţin relicve preţioase. Acestea fac obiectul unei mari veneraţii din partea clerului şi a credincioşilor, aşa cum o arată frumuseţea racilor şi a relicvarelor care le adăpostesc. Semne vii şi palpabile ale prezenţei lui Dumnezeu, ele au ca principală funcţie săvîrşirea miracolelor.

Miracolele joacă un mare rol în viaţa spirituală a acestor vremuri, şi nu numai pentru laici. Ele constituie, împreună cu viziunile, unul dintre cele mai importante mijloace de comunicare între lumea aceasta şi cea de dincolo. Ideea potrivit căreia Dumnezeu continua să se revele oamenilor prin intermediul minunilor era prezentă pentru toate spiritele. De aceea, creştinii Evului Mediu erau permanent în căutarea miracolelor şi dispuşi să le recunoască în orice fenomen ieşit din comun. Cei care săvîrşeau miracole erau consideraţi drept sfinţi. Biserica se bucura să numere în rîndurile sale un mare număr dintre aceştia: într-o epocă în care ereziile zdruncinau structurile Bisericii, nu erau ei oare dovada tangibilă că duhul lui Dumnezeu nu o părăsise? În ceea ce-i priveşte pe credincioşii de rînd, miracolele pe care le aşteptau din partea servitorilor lui Dumnezeu erau mai ales vindecări: a-i linişti pe cei posedaţi, a-i face pe cei ologi să meargă şi pe cei orbi să vadă erau aşadar principalele criterii ale sfinţeniei. Pînă la stabilirea unei proceduri ordonate de canonizare, la sfîrşitul secolului al XII-lea, puterea taumaturgică va rămîne practic singura condiţie cerută pentru ca un defunct să poată beneficia de onorurile cultului. Sfinţenia se verifică prin eficacitatea sa. Deoarece răul fizic, ca şi păcatul, sînt opera Diavolului, vindecarea miraculoasă nu poate veni decît de la Dumnezeu, ceea ce este de ajuns pentru a demonstra că cel prin intermediul căruia a fost obţinută aparţine curţii cereşti.

Dorinţa unei legături directe cu divinul se exprimă deopotrivă în devoţiunea euharistică. Liturghia este, împreună cu penitenţa, singurul sacrament care a avut importanţă în epoca medievală. Însă la aceasta se ia parte mai puţin pentru a primi trupul lui Christos, cît pentru a-L vedea. Împotriva ereziilor spirituale şi mai ales a catarismului, Biserica a pus accentul în secolul al XII-lea pe prezenţa reală a lui Dumnezeu în euharistie, „trupul cel adevărat şi sîngele cel adevărat ale lui Christos". Această insistenţă pe aspectul concret al tainei a găsit un profund ecou în religiozitatea maselor, care asistau la slujbă ca la un spectacol, în aşteptarea pogorîrii lui Dumnezeu pe altar. De aceea credincioşii, dornici să contemple ceea ce era ascuns în sacrament, au făcut presiuni asupra clericilor pentru ca aceştia să le arate ostia în momentul precis în care se săvîrşea misterul divin. Aceasta este originea ritului ridicării, care a fost reglementat la începutul secolului al XIII-lea, avînd în vedere frecvente abuzuri: în anumite locuri, preoţii erau obligaţi să arate ostia de trei ori în timpul slujbei; în altele, momentul consacrării era pre-

lungit pînă la exces. Într-adevăr, se credea în general că privirea aţintită asupra ostiei consacrate avea efecte salutare. Pentru marea majoritate, ea ţinea loc de comuniune sacramentală, deoarece aceasta era rar posibilă tocmai din pricina veneraţiei cu care sfintele daruri erau înconjurate. Toate acestea denotă o concepţie a sacrului pe care o regăsim în multe religii: la acest nivel, Dumnezeu apare ca o entitate exterioară omului. El este Altul prin excelenţă, putere misterioasă şi anonimă, care nu are decît puţine legături cu Dumnezeul *Bibliei*. Chiar şi riturile specific creştine, precum consacrarea ostiei, au suferit influenţa acestei religiozităţi puternic impregnate de magie.

Ar fi logic să concluzionăm din această examinare a devoţiunilor populare că ele se află în plină superstiţie şi că practicile pe care tocmai le-am descris nu au nimic comun cu istoria spiritualităţii. Cu toate acestea, un anumit număr de semne arată observatorului atent o evoluţie a pietăţii care merge în sensul, dacă nu al unei spiritualizări, cel puţin al unei accentuări a caracterului său creştin. Desigur, atunci cînd pleacă în pelerinaj, credincioşii secolului al XII-lea, ca şi cei din perioada carolingiană, ajung într-un loc unde Dumnezeu acţionează prin intermediul relicvelor şi încearcă întotdeauna să treacă pe sub raclele sfinţilor pentru a obţine vindecarea dorită. Dar însuşi sensul pelerinajului evoluează. În secolul al XII-lea, credincioşii se închină bucuroşi mai ales în sanctuarele Apostolilor şi în locurile unde sînt cinstite relicve ale Mariei sau ale lui Christos, sau obiecte legate de aceştia. Este uşor să ridiculizăm trofeele neverosimile pe care cruciaţii le aduceau din Orient, ca şi nenumăraţii dinţi ai sfîntului Ioan Botezătorul sau părul lui Christos pe care bisericile din Occident şi le-au procurat, adesea pe bani grei, de la impostori abili. Incredibila naivitate a credincioşilor şi orbirea interesată a clericilor nu trebuie totuşi să ne facă să uităm că succesul acestor devoţiuni constituie într-un fel partea neesenţială a evanghelismului. La nivelul maselor, aceasta se traduce printr-o „voinţă evident stîngace şi pusă pe basme de a-L regăsi pe Christos în viaţa sa pămîntească" şi printr-un „efort de a restabili concretul condiţiilor de existenţă ale sfintei familii"[71]. Evoluţia pelerinajului la Rocamadour este foarte instructivă în această privinţă. La începutul secolului al XII-lea, era încă un sanctuar local printre altele, unde pelerinii regiunii Tulle veneau să se lege cu lanţuri care, după ce fuseseră în contact cu relicvele sfîntului Amadour (Amator), săvîrşeau, se spunea, vindecări miraculoase. În a doua jumătate a secolului a apărut o legendă, relatată de cronicarul Robert de Thorigny, după care acest Amadour nu era altul decît servitorul Mariei, care o ajutase să-L crească pe pruncul Iisus. Povestea este evident o pură invenţie. Însă nu este lipsit de interes faptul că clericii din Rocamadour au îndemnat credincioşii să ia drept model pe cineva care trăise cu Christos şi cu mama Sa în cea mai mare familiaritate şi care a avut vocaţia de a le sluji. De altfel, aceeaşi legendă subliniază că Amadour era sărac şi îl slăveşte pentru smerenia sa, ceea ce se potriveşte cu sensul spiritualităţii vremii. Acest exemplu nu este izolat. E evident că în secolul al XII-lea atenţia credincioşilor a fost îndreptată către marile nume ale primelor secole ale Bisericii, în vreme ce în timpul Evului Mediu timpuriu se înmulţiseră sfinţii fără referinţe serioase, de la care nu se cerea decît vindecarea pur şi simplu, fără ca nimeni să se gîndească să-i ia drept model sau să se aplece cu emoţie asupra vieţii lor.

Pe de altă parte, în această epocă, spiritualitatea penitenţială a început să se îmbogăţească cu rituri care ţineau mai degrabă de păgînism decît de credinţa creştină. Observăm într-adevăr răspîndindu-se convingerea că efortul împlinit de om de dragul lui Dumnezeu sau al sfinţilor Săi obligă într-un fel puterea divină să se arate. Pentru credincioşi, abandonarea mediului lor familial pentru un timp destul de lung şi înfruntarea pericolelor drumului constituiau fapte meritorii care trebuiau să-şi găsească recompensa într-un miracol. Putem totuşi considera cam vulgară această concepţie a raporturilor dintre om şi divin. Nu mai puţin însă, ea reprezintă un progres în

măsura în care stabileşte o legătură între harul aşteptat de la Dumnezeu şi efortul personal al creştinului.

În sfîrşit, chiar părerea care exista despre sfinţenie nu a rămas constantă. Înaintea secolului al XII-lea, hagiografia ne prezintă sfinţi care păreau în mod misterios predestinaţi stării lor. Credinţa cu care ei respectă legea divină este mai puţin rezultatul unei ascensiuni spre perfecţiunea spirituală cît manifestarea sensibilă a alegerii lor de către Dumnezeu. În tratatele lui Honorius Augustodunensis, cel care a exprimat mentalitatea comună, „cineva nu devine sfînt, ci se naşte aşa"[72]. Pe parcursul deceniilor următoare, s-a petrecut o schimbare în felul de a scrie vieţile sfinţilor. Sub influenţa noii spiritualităţi, hagiografii s-au străduit să arate, nu fără stîngăcie uneori, că puterea miraculoasă era subordonată practicării unei existenţe ascetice, ca şi exerciţiului carităţii. Miracolele nu au valoare, a afirmat de mai multe ori chiar Inocenţiu al III-lea, decît dacă sînt garantate printr-o viaţă sfîntă şi certificate de mărturii autentice. Pentru prima oară în istoria Occidentului medieval, Biserica a subliniat ea însăşi ambiguitatea semnelor sacrului. Desigur, a trebuit să se aştepte mult timp pentru ca, în domeniul cultului sfinţilor, exigenţele de discernere definite de papalitate să se impună. Însă preponderenţa credinţei şi a faptelor asupra elementului miraculos în aprecierea sfinţeniei este un semn printre altele al spiritualizării care începe să se realizeze în sînul creştinismului.

2. ARTĂ ŞI SPIRITUALITATE

Într-adevăr, Biserica s-a străduit să înalţe un popor necioplit şi puţin instruit dincolo de cerinţele pur materiale, făcîndu-l să ghicească existenţa unei realităţi superioare. Pentru aceasta, ea nu a ezitat să folosească resursele artei, expresie a unei vieţi spirituale intense — cea a clericilor — şi, în acelaşi timp, mijloc pentru laici de a întrevedea

măreţia şi infinita bogăţie a misterului divin. Nu vom studia aici dificila problemă a formării, sau mai bine zis a impregnării religioase, pe care credincioşii o puteau primi prin intermediul ciclurilor de fresce, al cîntului liturgic sau al ansamblurilor sculpturale care s-au înmulţit, o dată cu sfîrşitul secolului al XI-lea, la intrările abaţiilor şi catedralelor. S-a vorbit mult despre „Biblia din piatră" pe care aceste opere o ofereau privirilor oamenilor simpli. Nu este sigur că intenţia pedagogică a fost primordială pentru cei care le-au executat, scopul lor părînd mai degrabă să fi fost acela de a provoca un şoc emoţional, capabil de a se prelungi într-o intuiţie spirituală. Într-o religie în care cultul era actul esenţial, principala funcţie a casei lui Dumnezeu era aceea de a oferi misterelor divine un cadru demn de măreţia lor. Însă frumuseţea formelor nu era adaptată numai caracterului sacru al slujbei liturgice. Biserica din piatră, simbol al marii Biserici, popor al celor răscumpăraţi, trebuia să-i facă pe credincioşi să presimtă frumuseţea cerului. Suger, marele abate de la Saint-Denis (1081—1151), este unul dintre puţinii clerici ai acestor vremuri care au definit cu precizie intenţia religioasă care a inspirat construirea şi decorarea lăcaşurilor de cult. În autobiografia sa, el dezvoltă o simbolistică a luminii foarte marcată de teologia mistică a lui Pseudo Dionisie Areopagitul. Potrivit acestei doctrine, fiecare creatură primeşte şi transmite după puterile sale o iluminare divină, iar fiinţele, ca şi lucrurile, sînt ordonate într-o ierarhie, după gradul lor de participare la esenţa divină. Sufletul omenesc, învăluit în opacitatea materiei, aspiră să se întoarcă la Dumnezeu. El nu poate ajunge acolo decît prin intermediul lucrurilor vizibile care, la nivelurile succesive ale ierarhiei, reflectă din ce în ce mai bine lumina Sa. Prin creaţie, spiritul poate astfel să urce la ceea ce este increat. Aplicată în domeniul artei, această concepţie a relaţiilor dintre om şi divinitate a condus la înmulţirea, în cadrul bisericilor, a unor obiecte precum pietrele preţioase sau lucrările de orfevrărie sacră care, prin strălucirea lor, puteau fi considerate drept simboluri ale virtuţilor, ajutîndu-l pe om să se

înalţe pînă la splendoarea Creatorului. De asemenea, lumina pătrunzînd prin vitralii încuraja elanul meditaţiei şi întorcea spiritul spre Dumnezeu, a cărui oglindire era. Aşa cum spune inscripţia pe care Suger a făcut să fie gravată pe poarta de bronz de la Saint-Denis: „Prin frumuseţea vizibilă, sufletul amorţit se înalţă la adevărata Frumuseţe şi, din locul unde zăcea pierdut, el reînvie în cer privind lumina acestor splendori."

Împotriva acestei estetici care era deopotrivă şi cea a abaţiei Cluny, monahismul restaurat s-a ridicat în numele unei spiritualităţi rigoriste. Dacă sfîntul Bernard a admis ca bisericile destinate credincioşilor să fie bogat decorate, el s-a împotrivit ca abaţiile şi, în general, religioşii să aibă ceva asemănător. De asemenea, regulamentele de la Citeaux, ca şi cele ale cartuzienilor, au interzis aşezarea în bisericile mănăstireşti a crucifixurilor din aur şi a draperiilor din mătase, precum şi decorarea acestora cu sculpturi şi vitralii. „Să lăsăm imaginile pictate oamenilor simpli", scrie canonicul regulat Hugues din Fouilloy. Pentru sfîntul Bernard, toată această bogăţie era nu numai inutilă, dar şi periculoasă. Grija pentru bogăţia decoraţiei îi împiedica în primul rînd pe clerici de a face pomană celor săraci. Însă înainte de toate, cultivînd într-un fel neînfrînat artele, omul riscă să înceapă a iubi plăcerea pentru ea însăşi şi să înmulţească excitaţiile zadarnice în scopul bucuriei pure. Nu conduc oare bogăţia şi abundenţa ornamentaţiei, în ultimă instanţă, la căutarea voluptăţii, spiritul risipindu-se în senzaţiile exterioare şi lăsîndu-se furat de lucitoare păreri? Pentru abatele de la Clairvaux, toate acestea erau în contradicţie cu exigenţele vieţii spirituale. Sufletul, într-adevăr, are nevoie de concentrare interioară pentru a se putea cunoaşte şi cuprinde de smerenie; introspecţia se opune zadarnicei curiozităţi, care pune în pericol spiritul religios. Să nu ne înşelăm totuşi: sfîntul Bernard şi susţinătorii rigorismului ascetic nu au fost duşmani ai artei, iar puritatea liniilor şi simplitatea formelor dintr-o navă cisterciană suplinesc din plin absenţa ornamentaţiei. Însă iraţionalităţii şi opulenţei

exuberante ale artei romanice li se opune o estetică a sărăciei care vrea să se mărginească la strictul necesar şi să nu păstreze decît forme simple şi funcţionale. Arta cisterciană este austeră, disciplinată şi întemeiată pe căutarea purităţii. Nu este mai puţin întruchipare a spiritualităţii faţă de cea de la Cluny. Dar în timp ce, în aceasta din urmă, libertatea descătuşată şi bogăţia formelor ţintesc să copleşească spiritul şi să-i ofere presimţirea sărbătorii eterne, noua artă vede în aceste realităţi materiale un obstacol în calea contemplaţiei. Pentru susţinătorii ascetismului şi ai sărăciei voluntare, omul nu se poate înălţa decît pe calea privaţiunii la dragostea spirituală, care transformă necesităţile vitale într-o treaptă către Dumnezeu.

Există deci nu numai una, ci chiar două spiritualităţi ale artei în epoca medievală: una acceptă şi caută chiar medierea sensibilului; cealaltă refuză analogia între frumuseţea lumii şi strălucirea Lumii de dincolo. Pentru susţinătorii celei de-a doua, înălţarea către Dumnezeu trece prin umilinţă şi renunţarea la folosirea trupească a simţurilor. Funcţia artei se limitează atunci la a înlesni omului întoarcerea spre el însuşi, care-l face să se nască la viaţa interioară.

3. O CUCERIRE: VIAŢA INTERIOARĂ

Pe măsură ce pietatea se individualizează şi religia devine mai personală, viaţa spiritului încetează a mai fi privilegiul călugărilor. Într-o societate care începe să se elibereze de constrîngerile exterioare şi să stăvilcască violenţa oarbă, un număr crescînd de clerici şi laici obţin acel minimum de răgaz şi depărtare necesară faţă de instinct, ceea ce face posibile reculegerea şi meditaţia: „Înlăuntrul omului occidental se deschide o altă faţă neştiută, cea a conştiinţei"[73]. Nu este desigur o întîmplare dacă această „obţinere a conştiinţei" — în toată acceptiu-

nea termenului — coincide cu o anumită slăbire a perspectivelor escatologice. În timp ce mulţimea persevera neostenită în obsesia mileniului şi îşi muta speranţele înşelate de sfîrşitul mediocru al cruciadelor către mîntuitori succesivi, cele mai alese spirite redescopereau adevărul maximei evanghelice: „Împărăţia lui Dumnezeu este în voi". O schimbare are loc la nivelul mentalităţilor religioase. Judecata de Apoi figurează în continuare printre preocupările esenţiale ale credincioşilor, însă îşi pierde caracterul de neliniştitoare iminenţă. Curînd, ea va fi considerată doar drept „confirmarea îndepărtată a judecăţii conştiinţei în dialogul interior cu Christos"[74].

Această evoluţie a ajuns să sporească şi mai mult importanţa tainei pocăinţei în viaţa creştină şi să-i modifice formele. În procesul penitenţial, momentul esenţial se deplasează de la ispăşire la mărturisire. Pînă în secolul al XI-lea, se considera, într-adevăr, că pedeapsa datorată pentru păcat trebuia ispăşită integral pentru ca acesta să fie iertat. Începînd cu secolul al XII-lea, se admite în general că spovedania constituie gestul esenţial şi că iertarea se obţine încă de la mărturisire. Într-adevăr, Biserica recunoaşte că aceasta este un act atît de umilitor şi chinuitor încît conţine în el însuşi o valoare de ispăşire. Nu este deci de mirare că taina pocăinţei a fost de aici înainte desemnată sub numele de spovedanie. Întoarcerea spiritului în el însuşi, conştientizarea greşelii sale şi a jignirii aduse lui Dumnezeu au de acum înainte o importanţă mai mare decît faptele — din ce în ce mai lipsite de importanţă — pe care penitenţii vor continua să le săvîrşească cu titlu de reparaţie. În general, secolul al XII-lea a fost marcat, pe plan spiritual, de o atitudine care a fost denumită „socratism creştin". Temperamente atît de diferite cum sînt Abélard, sfîntul Bernard şi Hugues de Saint-Victor au împărtăşit convingerea că, pentru a cunoaşte cerescul şi pămîntescul, trebuie ca mai întîi să te cunoşti pe tine însuţi. Cu atît mai mult, sufletul nu ajunge la Dumnezeu decît la capătul unei lungi înaintări printre sinuozităţile psihologiei umane şi ale inteligenţei: „Cum

ceri tu să Mă vezi în limpezimea Mea, tu care nu te cunoşti pe tine însuţi?", spune Dumnezeu sufletului într-o scriere bernardină. Departe de a constitui un ocol, introspecţia a apărut de acum înainte ca o necesitate pentru oricine aspiră să se ridice deasupra vieţii instinctuale.

După tradiţia monastică, locul privilegiat al întîlnirii conştiinţei individuale cu Dumnezeu era *Scriptura*. Într-adevăr, în Evul Mediu *Biblia* nu este o carte printre altele, ci cartea prin excelenţă unde se găseşte cheia tuturor misterelor. Cu ajutorul ei înveţi să citeşti şi în ea cauţi să descoperi legile care guvernează viaţa omului şi a universului. Dumnezeu este prezent în ea cu o realitate aproape fizică: pe *Biblie* se fac jurămintele solemne şi tot ea era deschisă la întîmplare pentru a fi citit destinul sau a fi căutată vocaţia cuiva. Aşa a făcut sfîntul Francisc în momentul convertirii. Această carte nu a fost făcută pentru a fi citită. De altfel, foarte puţini deţineau, chiar printre călugări, textul integral, iar conţinutul său era departe de a fi invariabil. De la un exemplar la altul, existau importante diferenţe, iar noţiunea de scrieri canonice nu avea nici un sens într-o epocă în care în *Biblie* erau încorporate fără reţineri texte apocrife precum Evanghelia sfîntului Petru şi tratate apocaliptice. Cunoaşterea ei de către clerici şi credincioşi era aproape întotdeauna indirectă. Textele cele mai des citate sînt cele care figurează în liturghie: psalmii, evangheliile sinoptice, epistolele sfîntului Pavel şi Apocalipsa. De aceea, anumite cărţi erau foarte cunoscute, iar altele aproape neştiute. În interiorul acestei vaste moşteniri, fiecare lua în funcţie de nevoile şi capacităţile sale. Literatura referitoare la cruciade acordă un spaţiu larg Vechiului Testament care conţine povestirea războaielor poporului lui Dumnezeu şi descrierea Pămîntului făgăduit, ca şi Apocalipsei care alimentează speranţele escatologice ale mulţimii. În vremuri obişnuite, majoritatea credincioşilor sînt interesaţi mai degrabă de Psaltire şi de Cartea lui Iov, care abundă în precepte morale şi în maxime concrete. Clericilor şcolilor orăşeneşti le plăcea să facă speculaţii pe marginea

Genezei care pune în evidenţă acţiunea lui Dumnezeu Creator, iar contemplativilor, începînd cu sfîntul Bernard şi Guillaume de Saint-Thierry, le-a plăcut să comenteze Cîntarea Cîntărilor, interpretată ca o cronică a celebrărilor tumultuoase ale unirii dintre Dumnezeu şi sufletul omenesc.

Pentru omul medieval, *Biblia* este deci o realitate vie de care acesta este mai mult sau mai puţin adînc pătruns, dar care, în orice caz, hrăneşte viaţa sa spirituală procurîndu-i un subiect de reflecţie şi, în acelaşi timp, îndemnuri la acţiune. Amintiri şi citate se îngrămădesc în număr atît de mare în scrierile clericilor încît este adesea dificil să distingem ceea ce provine din propriul lor spirit şi ceea ce aparţine unui text sacru. Acesta este subiectivizat şi actualizat în acelaşi timp, ajungînd chiar să se integreze experienţei personale. Într-adevăr, *Scriptura* nu este considerată ca o simplă povestire a istoriei mîntuirii. Dincolo de sensul istoric evident, o exegeză subtilă, care are uneori tendinţa să alunece către alegorie, descoperă în fiecare episod, dacă nu în fiecare cuvînt o semnificaţie morală şi spirituală corespunzătoare. Acest fel de a aborda textele biblice atrăgea riscul de a dizolva faptele într-un simbolism foarte bogat, însă nu întotdeauna coerent. Nu era oare tentant să cauţi răspunsurile la toate întrebările într-o carte al cărei autor era însuşi Dumnezeu?

Pe parcursul primelor decenii ale secolului al XII-lea, în şcolile orăşeneşti s-a elaborat o metodă care permitea ajungerea la înţelegerea misterului divin, evitînd totodată ceea ce era vag şi subiectiv în comentariile biblice tradiţionale. O dată cu Abélard, teologia — pentru că despre ea este vorba — s-a constituit ca disciplină autonomă, recurgînd la raţionamentul logic şi la dialectică. Obiectul cunoaşterii rămîne mereu Dumnezeu, însă se caută a se ajunge la El prin judecăţi naturale şi nu prin efuziuni ale inimii. Sfînta Scriptură nu este exclusă din aria de reflecţie: ea este totuşi pusă pe acelaşi plan cu autorii păgîni, în special cu Platon şi Aristotel care încep să fie redescoperiţi. Într-adevăr, în anumite medii intelectuale, în special

pariziene, predomina ideea conform căreia principalele adevăruri ale creştinismului, inclusiv ale misterului Treimii, puteau fi înţelese folosind conceptele şi metodele filosofiei păgîne. Sfîntul Bernard a fost tulburat de aceasta şi i-a acuzat pe Abélard şi pe discipolii săi că au coborît adevărurile revelate la nivelul adevărurilor umane. Nu avem intenţia de a povesti lunga şi penibila controversă care l-a pus pe abatele de la Clairvaux faţă în faţă cu „cavalerul dialecticii", căruia îi reproşa o încredere excesivă în capacităţile raţiunii. În ce ne priveşte, important este faptul că o dată cu Abélard teologia se detaşează de *sacra pagina*, adică de comentariul spiritual al Cuvîntului lui Dumnezeu. Din acel moment vom avea pe de o parte o teologie scolastică, speculaţie raţională a datului revelat, iar pe de altă parte o teologie mistică ce rămîne axată pe meditaţia asupra *Scripturii* şi care refuză să acorde reflecţiei intelectuale calitatea de mijloc de acces la cunoaşterea lui Dumnezeu.

4. LA ORIGINILE MISTICII OCCIDENTALE

Între calea teologică şi calea mistică, există o altă profundă divergenţă: ţelul celei de-a doua nu este de a smulge lui Dumnezeu secretele Sale, ci de a-i permite sufletului să resimtă prezenţa Sa şi să se unească cu El. Textul biblic, care rămîne pentru credincioşi referinţa obligatorie a oricărei experienţe religioase, oferă un punct de plecare pentru o meditaţie care conduce, gradat, la contemplare. Numeroşi autori din secolul al XII-lea, de la Aelred de Rievaulx la sfînta Hildegarde, au descris din propria lor experienţă această trecere de la reflectare la iluminare. În opinia lor, Cuvîntul divin acţionează mai întîi asupra spiritului ca o flacără, tăind legăturile care-l unesc cu trupul şi cu păcatul. Odată purificată memoria, sufletul se poate sprijini pe cuvintele şi imaginile textului, pentru a încerca să se înalţe către Creatorul său. La capătul unei

serii de etape ascensionale, el străbate, ca pe o scară, infinita distanţă care-l separă de El. Mărturisirile nevrednicei fac loc progresiv elanurilor mîngîietoare. În sfîrşit, în tăcere, Cuvîntul pune stăpînire pe suflet şi se întrupează: Dumnezeu apare în om. Aşa cum spune sfîntul Bernard: *„Locutio Verbi, infusio doni."* Este chiar Verbul care vorbeşte oamenilor şi se dăruieşte fiecăruia. Din aceste clipe de înălţare, spiritul iese înflăcărat şi cuprins de farmec. Datorită *Scripturii*, omul poate să-şi depăşească propriile-i limite, pentru că ceea ce este vizibil şi ceea ce este ascuns vederii se reunesc în ea.

O dată cu sfîntul Bernard şi cu Guillaume de Saint-Thierry — cistercieni amîndoi —, aceste experienţe mistice difuze în sînul monahismului au fost împinse pînă la consecinţele lor extreme şi prezentate pentru prima oară într-un mod sistematic. Punctul de plecare al amîndurora a fost Cîntarea Cîntărilor, carte cu deosebire lirică a Vechiului Testament, care a fost interpretată ca un dialog între Dumnezeu — identificat cu iubitul — şi suflet — prezentat drept iubita Atotputernicului. Plecînd de aici, sfîntul Bernard dezvoltă, într-o viziune grandioasă, o întreagă dialectică a raporturilor dintre Creator şi creaturile Sale. După el, omul este asemenea lumii prin trupul său şi asemenea lui Dumnezeu prin sufletul său. Din cauza păcatului originar, răul a ascuns elementul divin din om. Însă Dumnezeu a restaurat această asemănare prin Întrupare: Maria, nouă Evă, nu este numai instrumentul noii creaţii, ci un model pentru creştinii tuturor timpurilor. Sufletul-soţie în căutarea lui Dumnezeu trebuie să se străduiască să se asemene Fecioarei şi, la fel ca ea, să devină mamă pentru a da naştere spiritului divin. Din acel moment, omul se ridică deasupra condiţiei sale trupeşti şi păcătoase pentru a regăsi tărîmul ceresc la care aspiră din străfundul inimii. Abatele de Clairvaux distinge în această ascensiune patru trepte: iubirea trupească, care constă în a se iubi pe sine însuşi, iubirea aproapelui şi a umanităţii lui Christos care este deja superioară, deşi la un nivel încă mediocru. Dacă creştinul persevereazā, el va

ajunge să-L iubească pe Dumnezeu în blindeţea Sa şi să obţină mîngîieri spirituale. Însă Dumnezeu nu va coborî în suflet decît atunci cînd acesta va fi în stare să-L iubească pentru El însuşi, după ce se va fi lepădat în întregime de învelişul său trupesc. Ajuns pe această treaptă, sufletul-soţie, ca şi Biserica al cărei chip este, trăieşte în iubire. În el se actualizează, într-un mod supranatural, toate virtualităţile constitutive ale naturii umane. Departe de a fi un fenomen aberant, extazul mistic constituie împlinirea sa perfectă, în măsura în care îngăduie cunoaşterea profundului mister al Trinităţii divine. Sfîntul Bernard este prea realist pentru a ignora caracterul excepţional al unor asemenea stări şi subliniază el însuşi cu claritate că experienţa mistică este inferioară a ceea ce va fi viziunea faţă către faţă a lui Dumnezeu în deplina fericire cerească. Însă, după exemplul Schimbării la faţă în care Apostolii participă la strălucirea lui Christos, extazul procurat sufletului de sărutul Mirelui îl conformează într-o anumită măsură obiectului iubit cu care este unit spiritual. Prin uniunea mistică, omul nu devine Dumnezeu, dar se ridică deasupra lui însuşi şi primeşte prin har ceea ce Dumnezeu este prin natură. În fiinţa astfel deificată, imaginea divină este definitiv restaurată.

La Guillaume de Saint-Thierry († 1148), în *Speculum Fidei* şi mai ales în *De contemplando Deo*, temele spirituale sînt cu aproximaţie aceleaşi ca la prietenul său sfîntul Bernard, însă accentul este pus mai mult pe misterul treimic. Pentru el, sufletul omenesc este imaginea creată a Treimii creatoare. Desigur, imagine inferioară şi degradată, dar conformă totuşi cu aceasta. Într-adevăr, după părerea lui, căderea originară nu a distrus această asemănare fundamentală, ci doar a tulburat-o. Sprijinindu-se pe har şi pe efortul personal, omul avid de perfecţiune va putea restabili această similitudine reacordîndu-şi sufletul ritmului Treimii. În acest scop, el va trebui să se ridice de la starea animală la starea raţională, şi de la aceasta din urmă la starea spirituală, care-l face să participe încă de aici, de pe pămînt, la măreţia Învierii. Pentru cei care se

stabilesc la acest nivel, cele trei facultăţi ale sufletului îşi regăsesc adevărata lor funcţie — memoria duce la Tatăl, raţiunea conduce la Christos, voinţa la Sfîntul Duh — şi conduc la o cunoaştere intimă a Dumnezeului-Treime.

Mistica ce se naşte în Occident în secolul al XII-lea nu se reduce numai la curentul cistercian, oricît de important ar fi el. Într-adevăr, alte căi au fost experimentate în căutarea unirii cu Dumnezeu. Anumiţi autori s-au străduit să asocieze reflecţia intelectuală cu căutarea iubitoare a prezenţei divine. Acesta a fost cazul mai ales al Şcolii de la Saint-Victor, aşezămînt de canonici regulaţi fondat la Paris în 1113 de către Guillaume de Champeaux şi care a devenit celebru printr-o serie de mari teologi şi spirituali, principalii dintre aceştia fiind Hugues († 1141) şi Richard († 1173) de Saint-Victor. Acesta din urmă este cel mai interesant din perspectiva noastră, deoarece a dezvoltat o doctrină calificată adesea drept „misticism speculativ". Pentru Richard, autor al tratatului *De Trinitate*, Sfînta Treime este obiectul suprem al contemplaţiei. Pentru a ajunge la cunoaşterea acestui mister, speculaţia, adică investigarea raţională, este prima etapă. Trebuie descoperite toate raţiunile necesare care-i permit inteligenţei să sesizeze fundamentele vieţii treimice. Însă numai contemplaţia bazată pe *Scriptură* şi hrănită de iubire permite, după părerea sa, accesul la viaţa intimă a persoanelor divine. Dumnezeu face ca în sufletul omenesc să se nască o dorinţă avîntată şi de nestăpînit care împinge creatura să se contopească cu El într-un *excessus mentis* care, la Richard, este mai mult o iluminare decît un extaz propriu-zis. Dacă ţelul urmărit este, ca la sfîntul Bernard, unirea sufletească cu Dumnezeu, aceasta se înfăţişa pentru victorini înainte de toate ca o viziune a sensului profund al lucrurilor şi al fiinţelor. Demersul lor aboleşte sau, mai degrabă, ignoră barierele pe care spiritualitatea ulterioară le-a stabilit între viaţa ascetică, viaţa intelectuală şi viaţa mistică. Pentru ei, înălţarea către Dumnezeu trece prin analiza realităţilor psihologice, explorarea facultăţilor sufletului şi gradele contemplaţiei. Această

concepţie a vieţii spirituale, sintetică şi dinamică în acelaşi timp, nu a avut deloc vreo influenţă în vremea sa. Ea a deschis însă căile pe care se va aventura, în secolul al XIII-lea, sfîntul Bonaventura.

Alte experienţe mistice, în special în mediile feminine, au avut ca punct de plecare devoţiunea pentru umanitatea lui Christos şi o voinţă de a participa activ la Patimile Mîntuitorului. Acest curent nu este fără legătură cu Şcoala cisterciană, iar sfîntul Bernard, ca şi Guillaume de Saint-Thierry, au acordat un larg spaţiu în experienţa şi operele lor misterului Omului-Dumnezeu. Amîndoi au subliniat totuşi că devoţiunea pentru umanitatea lui Christos nu este decît una dintre primele trepte ale iubirii. În concepţia lor, nu se poate trece de la umbră la lumină, de la pămînt la cer, decît contemplîndu-L pe Dumnezeu în divinitatea Sa, iar sufletul în căutarea perfecţiunii se ridică de la meditaţia lui Christos întrupat la contemplarea lui Christos după Duh. În mişcarea religioasă care s-a dezvoltat, la sfîrşitul secolului al XII-lea, în dioceza Liège şi în Brabant, aceste aspecte joacă totuşi un rol esenţial şi adorarea lui Christos în suferinţă este în inima misticii care înfloreşte în acea vreme în claustruri şi în mănăstirile locuite de *beghine*. Sfînta Lutgarde şi Maria din Oignies caută să se unească cu Dumnezeu în întruparea şi sărăcia Sa. De acum înainte, şi cel puţin pentru un secol, elementul afectiv devine preponderent în mistica occidentală. Sentimentul patetic al dramei Răscumpărării, meditaţia la sacrificiul sîngeros al lui Christos, darul lacrimilor care purifică privirea interioară şi exprimă căinţa inimii, sînt elementele sale fundamentale. Trebuie oare să nu vedem în această mistică feminină decît un reflex vulgarizat al concepţiilor sfîntului Bernard despre relaţiile sufletului cu Creatorul său? Aceasta ar însemna să minimalizăm originalitatea spiritualităţii Ţărilor-de-Jos şi să uităm că o jumătate de secol bogat în mutaţii separă pe abatele de la Clairvaux de *beghina* de la Oignies. Pentru primul, trupul nu era decît o umbră şi un obstacol ce trebuia depăşit pentru a urca pînă la Cuvîntul veşnic;

pentru a doua, trupul lui Christos, instrument al mîntuirii şi garanţie a eternităţii în prelungirea sa euharistică, stătea în centrul misterului creştin.

Toate religiile au cunoscut şi cunosc grade diferite de participare la misterele pe care le propovăduiesc. Creştinismul medieval nu face excepţie de la regulă: de la cultul relicvelor la mistica nupţială se deschide un larg evantai al căilor de acces la divin. Apropierea unor forme atît de îndepărtate de experienţă religioasă poate părea ciudată. Însă accentul pus de teologi pe rolul Cuvîntului întrupat în cadrul Mîntuirii şi dezvoltarea devoţiunilor populare faţă de persoana lui Christos şi cea a Mamei Sale traduc, la niveluri desigur diferite, aceeaşi intuiţie. Nu este nicidecum demonstrat că orientările pietăţii au fost întotdeauna dependente de cea a înaltei spiritualităţi trăite în mănăstiri. În secolul al XII-lea, amîndouă au evoluat aparent concomitent, iar religia maselor a fost poate, prin anumite trăsături, chiar mai avansată faţă de cea a elitelor: evlavia faţă de Sfînta Lance, în mod miraculos descoperită în faţa Antiohiei de către cruciaţi, precede cu mai multe decenii veneraţia manifestată de către misticii din Brabant pentru rana din coasta lui Christos. Dincolo de aceste probleme de influenţe, întotdeauna delicate şi dificil de rezolvat, istoricul constată că în pragul secolului al XIII-lea două certitudini fundamentale pătrund conştiinţa religioasă în Occident: nu se ajunge la Dumnezeu decît prin Fiul Său crucificat şi, pentru a te mîntui, trebuie să te conformezi lui Christos. Există însă mai multe feluri de a te identifica cu o fiinţă iubită: îi poţi căuta urmele şi cultiva amintirea, îi poţi imita exemplul sau căuta să te faci una cu ea. Oricît de diverse ar fi aceste atitudini, le inspiră totuşi acelaşi sentiment.

Concluzii

La capătul acestui studiu în care ne-am străduit în permanenţă să inserăm curentele spirituale în mersul istoriei, o întrebare nu poate fi evitată: aceea a naturii legăturii care există între evoluţia spiritualităţii şi transformările societăţii medievale. Dorind cu orice preţ să stabilim o corespondenţă între aceste două ordine de fapte, nu riscăm oare să subestimăm rolul marilor figuri — un sfîntul Petru Damian sau un sfîntul Bernard, de exemplu — şi să nu recunoaştem caracterul atemporal al mesajului lor? La urma urmelor, există astăzi încă mulţi bărbaţi şi femei care găsesc un răspuns la aşteptările lor în regulile monastice, chiar dacă lumea actuală este mult diferită de cea în care a fost trăită experienţa religioasă din care provin aceste reguli.

Nu se poate contesta rolul personal al unui anumit număr de mari sfinţi în istoria spiritualităţii, dar este evident că mesajul lor ar fi rămas fără ecou într-o societate care n-ar fi fost capabilă să-l primească. Este frapant să constatăm, aşa cum a făcut-o Genicot, că „exigenţele spirituale cresc pe măsură ce constrîngerile economice slăbesc"[75]. Este oare o întîmplare faptul că epoca carolingiană, caracterizată de slăbirea producţiei agricole şi de o activitate comercială mediocră, a fost, de asemenea, epoca conformismului religios şi că cele mai bune spirite ale vremii nu luau în considerare viaţa spirituală decît sub

unghiul moralismului? În orice caz, începînd cu secolul al XI-lea şi mai ales în cel de-al XII-lea, cînd avîntul economic şi urban devine un fenomen general la scara Occidentului, climatul de atonie care stăpînea pînă atunci a făcut loc unei efervescenţe spirituale a cărei cea mai vizibilă manifestare a fost multiplicarea formelor vieţii religioase. Renaşterea intelectuală a fost însoţită de o reînnoire a interesului pentru interioritate. Sau, mai degrabă — pentru că există aici distincţii prea moderne —, atunci cînd s-au lărgit rîndurile neînsemnate ale celor care, în societatea occidentală, aveau acces la viaţa spiritului, au rezultat progrese pe plan cultural şi, în acelaşi timp, o ridicare a nivelului aspiraţiilor religioase.

Putem urmări în mod precis această evoluţie luînd în considerare atitudinea ordinelor religioase faţă de proprietate. Reformatorii monastici din secolele al XI-lea şi al XII-lea au acceptat şi au căutat chiar donaţiile funciare care le-au permis să sporească bunurile abaţiilor. Mai tîrziu, susţinătorii vieţii apostolice — în special cistercienii şi canonicii regulaţi din *ordo novus* — au vrut să aibă doar atîtea pămînturi cît să ajungă pentru nevoile lor şi au refuzat să beneficieze de renta funciară pentru a nu fi prinşi în capcana regimului seniorial. Étienne de Muret sfătuia pe grandmontezi să aibă pămînturi atît de reduse încît acestea să nu-i împiedice să cerşească. În sfîrşit, în secolul al XIII-lea, sfîntul Francisc a interzis fraţilor săi să posede ceva cu titlu personal sau în comun şi le-a prescris să-şi procure cele necesare traiului prin muncă sau, în lipsă de altceva, prin cerşetorie. Această detaşare progresivă faţă de toate formele de proprietate şi de putere a devenit posibilă datorită transformărilor profunde care au avut loc în societatea occidentală între secolele X—XIII. Pentru ca o colectivitate religioasă să poată să se elibereze de regimul domenial şi să-şi interzică deţinerea oricărei rezerve, în natură sau în bani, trebuiau să existe destule oraşe, posibilităţi de lucru şi burghezi caritabili. Eşecul anumitor experienţe premature de renunţare la proprietate este semnificativ în această privinţă. Astfel, Odon din

Tournai care, la sfîrşitul secolului al XI-lea, a vrut să facă în aşa fel ca o comunitate de canonici regulaţi să trăiască din munca manuală, a trebuit, ca urmare a unei epidemii de ciumă, să intre în rîndurile clunisienilor şi să adopte modul lor de viaţă.

Exemplul pe care tocmai l-am studiat nu este în întregime edificator în măsura în care regimul economic al ordinelor religioase nu este decît o consecinţă, secundară în cele din urmă, a opţiunilor lor spirituale. Nu se poate spune acelaşi lucru despre sărăcia care ocupă un loc central în numeroase mişcări religioase din epoca medievală. Or, exaltarea sărăciei în spiritualitatea occidentală coincide într-un mod frapant cu ridicarea generală a nivelului de viaţă. În epoca carolingiană, nu i se acorda nici o judecată favorabilă: sărăcia lucie poate trece cu greu drept o valoare într-o societate de penurie. În schimb, începînd cu secolul al XII-lea, au existat destui oameni bogaţi pentru a o putea propune drept un ideal. În secolul al XIII-lea, în lumea urbană şi comercială a Italiei centrale, sărăcia a apărut chiar ca virtutea evanghelică prin excelenţă şi sfîntul Francisc, în ochii căruia răul se identifica cu falsa securitate şi cu puterea de opresiune oferită de bani, a acordat un loc ales „Sfîntei Sărăcii" care „reduce la tăcere toată cupiditatea şi avariţia şi grijile materiale ale acestui veac"[76].

Tributară cadrelor economice în care se înscrie, viaţa spirituală înseamnă, de asemenea, raporturi sociale[77]. Rolul abatelui şi concepţia ascultării nu sînt deloc aceleaşi în cadrul regulei benedictine şi la ordinele cerşetoare. Mai profund încă, reprezentările lui Dumnezeu au fost influenţate de structurile societăţii feudale. Omul medieval concepea relaţiile sale cu Creatorul după modelul acelora care existau între rege şi vasalii săi. Aceştia îi sînt legaţi într-un mod personal şi indisolubil prin legăturile de omagiu. La fel, creştinul nu se poate lepăda de Dumnezeu fără a-L trăda, pentru că prin botez el a renunţat la Satana pentru a-L urma. De aceea, el trebuie să-L reaşeze în drepturile Sale cînd acestea sînt lezate de eretici sau de

necredincioşi. Poate oare un bun vasal să asiste fără să reacţioneze la deposedarea stăpînului său? Există aici, fără nici o îndoială, unul dintre resorturile spiritului cruciadei, cel puţin la nivelul aristocraţiei militare.

Să însemne aceasta oare că inflexiunile spiritualităţii pe care le-am putut constata între secolele VIII-XII au fost simple adaptări la transformările pe care societatea occidentală le-a cunoscut în acea vreme? De fapt, lucrurile sînt departe de a fi atît de simple. Înainte de toate, succesul unei noi forme de viaţă religioasă adaptată la schimbările care s-au produs în lumea profană a periclitat rar pe cele care existau dinainte. Emanciparea canonicilor regulaţi în secolul al XII-lea nu a putut zdruncina instituţia monastică, aşa cum succesul mişcărilor religioase populare nu a oprit recrutarea converşilor. Pe de altă parte, chiar atunci cînd în domeniul spiritual s-au petrecut schimbări profunde, ele nu numai că au acompaniat sau au urmărit evoluţia generală, ci au furnizat uneori soluţii la problemele cu care societatea şi Biserica se confruntau. În majoritatea cazurilor, răspunsul nu a venit de la sine. Aşa a fost în cazul sărăciei: chiar dacă creşterea resurselor a făcut-o să apară treptat ca un stil posibil de viaţă, rămînea ca o răsturnare a valorilor să fie operată pentru a face din ea un ideal spiritual pozitiv. A recunoaşte valoarea sărăciei, voite sau nu, adică a unei stări apăsătoare şi umilitoare din punct de vedere social, a o adapta şi a o propune ca o cale de mîntuire şi înălţare către Dumnezeu, aşa cum au făcut mişcările evanghelice din secolul al XII-lea şi îndeosebi sfîntul Francisc, însemna a găsi un răspuns la problema răului, pe care catarii îl înfăţişau ca rival al lui Dumnezeu, şi a permite unei lumi în care distanţele şi tensiunile sociale se agravau să iasă din propriile sale contradicţii.

Pe lîngă aceste variaţii ale idealului religios pe care le-am putea califica, după exemplul istoricilor în economie, drept conjuncturale, întîlnim în istoria spiritualităţii medievale mişcări de lungă durată a căror existenţă se degajă cu evidenţă de îndată ce luăm o uşoară distanţare

faţă de fapte şi doctrine. Cea mai importantă dintre aceste tendinţe generale este cea care conduce la personalizarea crescîndă a vieţii religioase. În timpul Evului Mediu timpuriu şi în epoca feudală încă, credincioşii nu intenţionau să intre în legătură cu supranaturalul decît prin intermediul gesturilor care le ofereau, într-un fel, acest prilej. Este epoca în care liturghia joacă un rol fundamental, atît pentru călugări cît şi pentru laici, chiar dacă aceştia din urmă nu-i înţelegeau deloc sensul. Pentru ei, esenţialul era respectarea scrupuloasă a riturilor care posedau prin ele însele o misterioasă eficacitate. Astfel, „chansons de geste" ne arată în mod frecvent cavaleri împărtăşindu-se reciproc, în loc de ultima împărtăşanie, cu ajutorul unei flori, al unui fir de iarbă sau cu puţin pămînt, atunci cînd nu există preot pentru a săvîrşi sacramentele[78]. Totul se petrece ca şi cum primirea trupului Domnului ar fi avut mai puţină importanţă decît ritul mestecării. În acest univers religios libertatea umană nu joacă decît un rol limitat. Nu depinde de om să fie salvat sau damnat; răul se poate năpusti asupra lui pe neaşteptate şi şi-l poate face pradă, fără ca responsabilitatea acestuia să fie în mod direct implicată. Prezenţa în el a Demonului se va manifesta prin vicii de care acesta va fi mai puţin responsabil decît victimă. Sufletul, miză a unei lupte care îl depăşeşte, este mai mult un cîmp de bătălie decît o forţă activă.

Începînd cu secolul al XII-lea, atitudinea omului occidental în faţa destinului său spiritual începe să se modifice. Nemairesemnîndu-se a fi jucăria forţelor obscure, el începe să se împotrivească acestora. Pentru unii, atît clerici cît şi laici, această voinţă de luptă a luat forma unui spiritualism radical: pentru a învinge răul, ei au căutat puritatea şi mîntuirea în refuzul trupului şi materiei. Printre ei, mulţi au pus de asemenea în discuţie Biserica sub aspectele sale vizibile (ierarhie, sacramente, dijme etc.), nesperînd să primească iertare decît prin intermediul oamenilor care realizau în viaţa lor perfecţiunea evanghelică. Alte curente, care au rămas în sînul ortodoxiei, s-au

străduit să dea un sens efortului şi suferinţei omeneşti, raportîndu-le la durerile şi chinurile lui Christos. Ele stau la originea spiritualităţii penitenţiale şi, în acelaşi timp, a „religiei faptelor", care au avut un mare succes în lumea laicilor şi au fost baza cruciadelor, a mişcărilor ascetice şi a „revoluţiei carităţii" pe care le-am studiat mai înainte. În acest nou climat spiritual, libertatea, şi mai ales responsabilitatea personală a creştinului, sînt mult mai mari. Acestuia îi este permis să participe activ la propria sa mîntuire şi să cîştige lumea cerească, într-un fel, cu forţa pumnului. Îndeosebi sacramentul penitenţei şi întîlnirea lui Christos în cei săraci îi permit să se pregătească în vederea Judecăţii de apoi. În sfîrşit, pentru o elită restrînsă, personalizarea vieţii spirituale se dezvoltă într-o ştiinţă a unirii cu Dumnezeu întemeiată pe experienţa mistică şi al cărei punct de plecare devine devoţiunea faţă de umanitatea lui Christos. Sufletul, mişcat de dragostea lui Dumnezeu pentru creaturile Sale, ajunge atunci să contemple, chiar pentru o clipă, intimitatea misterului Său, pentru a beneficia în schimb de numeroase mîngîieri.

Rafinarea şi interiorizarea simţului spiritual merg mînă în mînă în epoca medievală, aşa cum se poate constata din formele de convertire. În prima vîrstă feudală, un creştin care se convertea era obligat să fugă de lume, fie închizîndu-se într-o mănăstire, fie plecînd în pustiu. Ruptura cu existenţa păcătoasă se manifestă într-adevăr în primul rînd prin respingerea societăţii vremelnice şi a vieţii profane. În secolul al XII-lea, aceste forme exterioare ale convertirii se menţin şi ele devin chiar locuri comune ale literaturii hagiografice: nu se poate imagina un sfînt care n-a urmat acest itinerar spiritual. Însă cuvîntul *conversus* capătă un nou sens: el desemnează cînd laici care s-au plasat sub protecţia religioşilor şi le-au oferit munca lor, cînd bărbaţi şi femei care, în număr crescînd, se pun în serviciul celor săraci în spitale şi leprozerii. Curînd, convertirea se reduce, o dată cu *penitenţii*, la practicarea unei reguli implicînd refuzul aspectelor pur lumeşti ale existenţei profane, trăite însă în mijlocul oamenilor, fără

schimbarea stării lor. La capătul acestui proces, fuga de lume este total interiorizată.

N-ar fi potrivit să încheiem această carte fără a-i arăta cititorului cît de provizorie şi incompletă este sinteza pe care tocmai i-am prezentat-o. Necesităţile expunerii ne-au făcut să insistăm asupra elementelor cunoscute şi a rezultatelor obţinute. Pentru a fi nepărtinitori, ar trebui să evidenţiem de asemenea lacunele importante care există pentru noi în cunoaşterea spiritualităţii medievale şi problemele care rămîn fără soluţie, cel mai adesea din pricina incorectei lor formulări. Nu vom da decît un exemplu: cel al spiritualităţii populare. Potrivit prea rarelor mărturii de care dispunem, se pare că ea constituie într-adevăr o realitate profundă şi coerentă care, din cînd în cînd, ajunge la suprafaţa istoriei, şi ale cărei principale componente sînt exaltarea celor umili, spiritul penitenţial şi voinţa de a-şi însuşi bogăţiile spirituale ale monahismului. Acest ansamblu de credinţe şi aspiraţii apare în explozii colective de fervoare care, de la strămutarea relicvelor la cruciade, sparg periodic atonia obişnuită a vieţii religioase a maselor. Rămîne de explicat cum s-a format această spiritualitate şi ce raporturi a întreţinut cu cea a clericilor[79]. Nu vom regreta că am încheiat printr-o asemenea mărturisire de ignoranţă dacă aceasta va fi în măsură să stimuleze cercetarea într-un domeniu încă foarte puţin străbătut.

NOTE

1. Cf. primele rezultate ale anchetei asupra „spiritualităţii populare" în „Revue d'Histoire de la Spiritualité", 49, 1973, pp. 493–504.
2. În special lucrarea fundamentală a lui J. LECLERCQ, F.VANDENBROUCKE şi L. BOUYER, *La spiritualité du Moyen Age*, Paris, 1961, 718 p.
3. Y. CONGAR, *Deux facteurs de sacralisation de la vie sociale au Moyen Age (en Occident)*, „Concilium", 47, 1969, pp. 53–63.
4. E. DELARUELLE, *La Gaule chrétienne à l'époque franque*, „Revue d'Histoire de l'Eglise de France", 38, 1952, pp. 64–72.
5. J. CHÉLINI, *La pratique dominicale dans l'Eglise franque*, „Revue

d'Histoire de l'Eglise de France", 42, 1956, pp. 161–174.
6. J.-A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, Paris, 1964, t. I, pp. 106–126.
7. E. DELARUELLE, *Jonas d'Orléans et le moralisme carolingien*, „Bulletin de Littérature ecclésiastique", 55, 1954, pp. 129–143.
8. DHUODA, *Manuel pour mon fils*, ed. şi trad. P. RICHÉ, B. de VREGILLE, C. MONDESERT, „Sources chrétiennes", 225, Paris, 1975.
9. C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Paris, 1966, mai ales pp. 15–27.
10. G. LE BRAS, *Les pénitentiels irlandais*, în *„Le miracle irlandais"*, Paris, 1956, pp. 172–207.
11. Numeroase mărturii în P. RICHÉ, *La vie quotidienne dans l'Empire carolingien*, Paris, 1973, pp. 215–226.
12. Texte traduse de C. VOGEL, *op. cit.*, p. 87.
13. *Ibid.*, p. 89.
14. Cf. A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 vol., 1909.
15. C. HEITZ, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris, 1963, p. 245.
16. C. LEONARDI, *Spiritualità di Ambrogio Autperto*, „Studi medievali", seria a treia, 9, 1968, pp. 1–131.
17. „Annales de Quedlindburg", M.G.H. S.S., III, p. 54.
18. Marc BLOCH, *La société féodale*, t. I, 1939, p. 139.
19. Ph. SCHMITZ, *La liturgie de Cluny*, în „Spiritualità cluniacense", Todi, 1960, pp. 83–99.
20. În special în marea sa carte, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957.
21. R. BULTOT, *Spirituels et théologiens devant l'homme et le monde*, „Revue thomiste", 64, 1964, p. 546.
22. J. BATANY, *L'Eglise et le mépris du monde*, „Annales E.S.C," 20, 1965, pp. 218–228.
23. L.-J. BATAILLON şi J.-P. JOSSUA, *Le mépris du monde. De l'intérêt d'une discussion actuelle*. „Revue des Sciences philosophiques et théologiques", 51, 1967, pp. 23–38.
24. E. GILSON, *Le message de Cluny*, în *„A Cluny"*, Dijon, 1950, p. 30.
25. ABBON DE FLEURY, *Apologeticus ad Hugonem et Rodbertum reges Francorum*, *P.L.*, 139, 463.
26. ID., *ibid.*: „În ceea ce priveşte starea conjugală, omul, la vîrsta la care ispitele datorate nestatorniciei simţurilor sînt puternice, poate evita doar prin iertarea păcatelor să cadă într-o stare încă şi mai rea".
27. Orderic VITAL, *Hist. ecclés.*, V, 20.
28. Cf. A. FRUGONI, *Incontro con Cluny*, în "Spiritualità cluniacense", Todi, 1960, pp. 23–29.

29. B. ROSENWEIN, *Feudal war and monastic peace: Cluniac liturgy as ritual aggression*, „Viator", II, 1971, pp. 129–157.
30. *Décret*, c. 7, XII q. I, Friedberg, p. 678.
31. J. TOUSSAERT, *Le sentiment religieux, la vie et la pratique religieuse des laïcs en Flandre maritime... aux XIVe, XVe et début du XVIe siècle*, Paris, 1963, p. 247.
32. Raoul GLABER, *Histoires*, II, 4, 32–34, citat de P. ROUSSET, *Raoul Glaber, interprète de la pensée commune au XIe siècle*, „Revue d'Histoire de l'Eglise de France", 36, 1950, pp. 5–24.
33. G. DUBY, *L'an mil*, Paris, 1967, p. 146.
34. R. FOSSIER, *Remarques sur l'étude des „commotions" sociales aux XIe et XIIe siècles*, „Cahiers de Civilisation médiévale", 16, 1973, pp. 45–50.
35. C. VIOLANTE, *I vescovi dell' Italia centro-settentrionale e lo sviluppo dell' economia monetaria*, în „Studi sulla cristianità medioevale", Milano, 1972, pp. 325–347.
36. M. MOLLAT, *Le problème de la pauvreté au XIIe siècle*, în „Vaudois languedociens et pauvres catholiques", „Cahiers de Fanjeaux", n° 2, Toulouse, 1967, pp. 23–47.
37. M.-D. CHENU, *Moines, clercs et laïcs au carrefour de la vie évangélique (XIIe s.)*, „Revue d'Histoire ecclésiastique", 49, 1954, pp. 59–89.
38. *Fapte* II, 44: „Toţi cei ce credeau erau laolaltă şi aveau toate de obşte", şi IV, 32: „Iar inima şi sufletul mulţimii celor ce au crezut erau una şi nici unul nu zicea că este al său ceva din averea sa, ci toate le erau de obşte."
39. M.-H. VICAIRE, *L'imitation des apôtres: moines, chanoines et mendiants (IVe–XIIIe siècle)*, Paris, 1963, 90 p.
40. „Şi cu mare putere Apostolii mărturiseau despre învierea Domnului Iisus Hristos" (*Fapte* IV, 33).
41. Aşa cum a arătat R. GRÉGOIRE într-un studiu recent, *L'adage ascétique* Nudus nudum Christum sequi, *„Studi Storici in onore di O. Bertolini"*, Pisa, 1972, t. I, pp. 395–409, expresia este tradiţională şi datează din vremea sfîntului Ieronim, însă în secolul al XII-lea apare frecvent în texte pentru a marca dorinţa de a trăi într-o sărăcie totală.
42. Ch. DEREINE, *La spiritualité „apostolique" des premiers fondateurs d'Afflighem (1085–1100)*, „Revue d'Histoire Ecclésiastique", 54, 1959, pp. 41–65.
43. „Cavalerul se face călugăr, dar din sărac el devine bogat." Text citat de J. LECLERCQ, *La crise du monachisme aux XIe et XIIe siècles*, în *„Aux sources de la spiritualité occidentale"*, Paris, 1964, p. 179.
44. L. GENICOT, *L'érémitisme du XIe siècle dans son contexte économique et social*, în *„L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII"*, Milano, 1965, p. 69.

45. *Coutumier de l'ordre de Saint-Ruf*, Ed. A. Carrier de Belleuse, Sherbrooke, 1950, p. 97.
46. L. MILIS, *L'ordre des chanoines réguliers d'Arrouaise*, Bruges, 1969, 653 p.
47. Despre această problemă, cf. prețioasei lămuriri a lui J. BECQUET, *Chanoines réguliers et érémitisme clérical*, „Revue d'Histoire de la Spiritualité", 48, 1972, pp. 361–370.
48. M.-H. VICAIRE, *op. cit.*, p. 80.
49. Anselme de HAVELBERG, *P.L.*, t. 188, c. 1131–1132, trad. de F. PETIT, *La réforme des prêtres au Moyen Age. Pauvreté et vie commune*, Paris, 1968, p. 91.
50. Așa cum a arătat R. A. DONKIN, *The Cistercian Order and the Settlement of Northern England*, „Geographic Review", 59, 1969, pp. 403–416.
51. Cf. *infra*, pp. 159–163.
52. Scrisoare către Rudolf al Suabiei, 11 ianuarie 1075, *Gregorii VII registrum*, Ed. E. Caspr, 1920, p. 104.
53. G. DUBY, *Le monachisme et l'économie rurale*, în *„Hommes et structures du Moyen Age"*, Paris, 1973, p. 392.
54. L. K. LITTLE, *Pride goes before Avarice: Social change and the vices in Latin christendom*, „The American Historical Review", 76, 1971, pp. 16–49.
55. Walter MAP, *De nugis curialium*, d. I, c. 31, trad. R. FOREVILLE, în „Latran I, II, III", și „Latran IV" Paris, 1965, p. 207.
56. Ep., I, 15, citat de R. BULTOT în *I laici nella „Societas christiana" dei secoli XI e XII*, Milano, 1968, p. 391.
57. Așa cum bine a arătat R. MANSELLI într-o lucrare fundamentală, *L'eresia del male*, Napoli, 1963, pp. 118–149.
58. Textul cel mai important în această privință este *2 Tesalonicieni* II, 10: „Cine nu vrea să lucreze, acela să nu mănânce".
59. „Scoală-te și treci de la odihnă la muncă."
60. J. LE GOFF, *Métier et profession d'après les manuels de confesseurs au Moyen Age*, în *„Beiträge zum Berufsbewusstsein des Mittelalterlichen Menschen"*, Berlin, 1964, p. 53.
61. Cf. E. G. BLANCO, *The Rule of the Spanish Military Order of St. James, 1170–1493*, Leiden, 1971, 171 p.
62. Cf. mărturiei cardinalului Jacques de Vitry (1165–1240) în legătură cu aceștia: „Cei umiliți care au abandonat totul pentru Christos se adună în diferite locuri, trăind din munca mâinilor lor, propovăduind adesea cuvîntul Domnului și ascultîndu-L cu dragă inimă. Credința lor este la fel de profundă pe cît e de trainică iar fapta lor folositoare" (Jacques de VITRY, *Lettres*, Ed. Huyghens, p. 72).
63. Despre toate aceste noi aspecte ale caritățiî în secolul al XII-lea, atît teoretice cît și practice, ne vom referi la importanta culegere de studii publicată sub îngrijirea lui M. MOLLAT, *Etudes sur l'histoire de la pauvreté au Moyen Age*, Paris, 1974, 855 p. Vom găsi aici rezultatele unei vaste anchete colective la scara Occidentului.
64. Text citat de E. DELARUELLE, *L'idéal de pauvreté à Toulouse au XIIe siècle*, în *„Vaudois languedociens et pauvres catholiques"*, „Cahiers de Fanjeaux", 2, Toulouse, 1967, p. 74.
65. *Viața sfîntului Raymond Palmerio*, în *AA.–SS., Iulii*, VI, pp. 645-657.
66. Bernold de Constance, *Chronicon*, *P.L.* 148, c. 1402–1403.
67. Elogiu noului ordin al cavalerilor.
68. Text citat de A. MENS, *L'Ombrie italienne et l'Ombrie brabançonne*, „Etudes franciscaines", 17 (Supliment), 1968, p. 18.
69. Henri de SUSE (Hostiensis), *Summa aurea*, lib. III, Veneția, 1570, p. 193.
70. Acest cuvînt trebuie înțeles aici în sensul de creație viciată de păcat.
71. E. DELARUELLE, *La spiritualité du pèlerinage de Rocamadour au Moyen Age*, „Bulletin de la Société des Etudes... du Lot", 1966, p. 71.
72. Y. LEFÈVRE, *L'Elucidarium et les lucidaires*, Paris, 1954, p. 338.
73. J. LE GOFF, *art. cit.*, p. 52.
74. M.–D. CHENU, *La fin des temps dans la spiritualité médiévale*, „Lumière et Vie", II, 1953, pp. 101–116.
75. L. GENICOT, *L'érémitisme dans son contexte économique et social*, în *„L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII"*, Milano, 1965, pp. 45–69.
76. *Salutations des vertus*, în *„Saint François d'Assise, Documents"*, ed. și trad. T. DESBONNETS și D. VORREUX, Paris, 1968, p. 168.
77. Așa cum bine au arătat B. H. ROSENWEIN și L.K. LITTLE în articolul lor: *Social meaning in the monastic and mendicant Spiritualities*, „Past and Present", 63, 1974, pp. 4–32.
78. Astfel, în *Raoul de Cambrai*, ed. Le Glay, p. 95, îl vedem pe Raoul împărțind tovarășilor săi euharistia sub formă de ierburi: „nefiind preot în preajmă, destui cavaleri se cuminecară cu cîte trei fire de iarbă".
79. Vom găsi elemente interesante în legătură cu acest subiect în volumul *Les religions populaires*, ed. de B. LACROIX și P. BOGLIONI, Québec, 1972, pp. 50–74.

Bibliografie

1. LUCRĂRI GENERALE

LECLERCQ (J.), VANDENBROUCKE (F.), BOUYER (L.), *La spiritualité du Moyen Age*, Paris, Aubier, 1961.
Histoire spirituelle de la France, Paris, Beauchesne, 1964, (pp. 43-124).
GENICOT (L.), *La spiritualité médiévale*, Paris, Fayard, 1971.
LECLERCQ (J.), *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Paris, Ed. du Cerf, 1964.
MORGHEN (R.), *Medioevo Cristiano*, Bari, Laterza, 1958.
SOUTHERN (R. W.), *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Londra, Penguin Books, 1970.
VIOLANTE (C.), *Studi sulla Cristianità medioevale*, Milano, Vita e Pensiero, 1972.

II. EVUL MEDIU TIMPURIU

JUNGMANN (J.-A.), *Missarum sollemnia. Explication génétique de la messe romaine*, 2 vol., Paris, Aubier, 1950.
HEITZ (C.), *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1963.
RICHÉ (P.), *La vie quotidienne dans l'Empire carolingien*, Paris, Hachette, 1973.
VOGEL (C.), *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Paris, Ed. du Cerf, 1969.

III. EPOCA MONASTICĂ ŞI FEUDALĂ (SECOLELE X-XI)

DUBY (G.), *Adolescence de la chrétienté*, Paris, Skira, 1967.

DUBY (G.), *L'an mil*, Paris, Julliard, 1967.
PACAUT (M.), *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Age*, Paris, F. Nathan, 1970.
Il Monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122), Milano, Vita e Pensiero, 1971.
Spiritualità cluniacense, Todi, 1960.
GOUGAUD (L.), *Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen Age*, Paris, 1925.
BULTOT (R.), *Christianisme et valeurs humaines. La doctrine du mépris du monde en Occident de saint Ambroise à Innocent III*, Paris, B. Nauwelaerts, 1963 şi 1964.
PENCO (G.), *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medio Evo*, Roma, Ed. Paoline, 1961.
COHN (N.), *Les fanatiques de l'Apocalypse. Pseudo-messies, prophètes et illuminés du Moyen Age*, Paris, Julliard, 1962.
Chiesa e Riforma nella spiritualità del secolo XI, Todi, 1968.
MICCOLI (G.), *Chiesa gregoriana*, Florenţa, La Nuova Italia, 1966.

IV. DE LA REFORMA GREGORIANĂ LA ORDINELE CERŞETOARE (SFÎRŞITUL SECOLULUI XI — ÎNCEPUTUL SECOLULUI XIII)

La Vita Comune del clero nei secoli XI e XII, Milano, Vita e Pensiero, 1962.
L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII, Milano, Vita e Pensiero, 1965.
I laici nella „Societas Christiana" dei secoli XI e XII, Milano, Vita e Pensiero, 1968.
CHENU (M.-D.), *La théologie au XIIe siècle*, Paris, Vrin, 1957.
PETIT (F.), *La spiritualité des Prémontrés aux XIIe et XIIIe siècles*, Paris, Vrin, 1945.
LECLERCQ (J.), *Saint Bernard et l'esprit cistercien*, Paris, Ed. du Seuil, 1966.
ALPHANDÉRY (P.), DUPRONT (A.), *La chrétienté et l'idée de croisade*, 2 vol., Paris, A. Michel, 1954 şi 1959.
RICHARD (J.), *L'esprit de la croisade*, Paris, Ed. du Cerf, 1969.
GRUNDMANN (H.), *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, ed. a II-a, Hildesheim, 1961.
MANTEUFFEL (T.), *Naissance d'une hérésie. Les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Age*, Paris, Mouton, 1970.
LE GOFF (J.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, XIe-XVIIIe siècle*, Paris, Mouton, 1968.
MANSELLI (R.), *L'eresia del Male*, Napoli, Morano, 1963.
Vaudois languedociens et Pauvres catholiques, „Cahiers de Fanjeaux", 2, Toulouse, Privat, 1962.
Cathares en Languedoc, „Cahiers de Fanjeaux", 3, Toulouse, Privat, 1968.
Povertà e Ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII, Todi, 1969.

MOLLAT (M.), *Recherches sur les pauvres et la pauvreté dans l'Occident médiéval*, 2 vol., Paris, Publications de la Sorbonne, 1974.

V. FORMELE ŞI CONŢINUTUL EXPERIENŢEI RELIGIOASE ÎN EVUL MEDIU

Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata, Todi, 1963.
SIGAL (P.A.), *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Age*, Paris, A. Colin, 1974.
La Bibbia nell'alto Medio Evo, Spoleto, 1963.
CHENU (M.-D.), *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal-Paris, Vrin, 1969.
DUMOUTET (G.), *Corpus Domini. Aux sources de la piété eucharistique médiévale*, Paris, 1942.
DUBY (G.), *L'Europe des cathédrales*, 1140–1280, Paris, Skira, 1966.
GILSON (E.), *Saint Bernard: un itinéraire du retour à Dieu*, Paris, Ed. du Cerf, 1964.
McDONNELL (W.M.), *The Beguines and Beghards in medieval culture, with special emphasis on the Belgian scene*, New Brunswick, 1954.
Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli XII e XIII, Todi, 1967.
DELARUELLE (E.), *La piété populaire au Moyen Age*, Torino, La Bottega d'Erasmo, 1975.

Postfaţă

Note despre spiritualitatea creştinismului răsăritean în secolele VIII–XII

„Expresii precum teologia sau spiritualitatea laicilor nu numai că n-au existat în Orient, dar ar fi stîrnit o imensă uimire dacă ar fi fost folosite"[1]. Într-adevăr, spiritualitatea bizantino-slavă se identifică, în perspectivă istorică, cu monahismul; acesta nu a fost niciodată considerat, în Răsărit, drept o vocaţie religioasă în rînd cu altele, drept o soluţie spirituală aleasă, după criterii personale, dintr-un număr de direcţii posibile, ci ca un model de viaţă prin excelenţă evanghelic, ca singura cale prin care se poate trăi în chip autentic creştin.

Pentru un observator din afară, o astfel de constatare era deja evidentă la începutul secolului al XIII-lea, cînd Inocenţiu al III-lea compară polimorfismul şi dinamismul vieţii religioase occidentale, pe care le justifică prin tradiţia petrină, cu spiritul greco-oriental care, asumîndu-şi (credea pontiful) paternitatea Evanghelistului Ioan, şi-ar găsi numai în starea monastică principiul de unitate şi orizontul desăvîrşirii: „*quia vero graecorum populo datus est beatus Joannes, a quo et incepit perfectorum religio monachorum, bene typum gerit illius spiritus qui quaerit et diligit spiritales*"[2].

Monahismul oriental este însă, prin geneză, de tip anahoretic şi, ca atare, ar trebui să fie lipsit de orice ambiţie modelatoare în afara propriilor sale frontiere. Teoretic, monah este doar acela care trăieşte de unul

singur, suficient sieşi, nu numai evitînd orice contact cu lumea, dar şi într-un fel de neîmpăcată polemică cu aceasta. Căci demonul ispititor ia întotdeauna forma cea mai concretă a realităţilor mundane, încercînd să declanşeze în conştiinţa pustnicului resorturile dorinţei de putere ori ale sexualităţii. De aceea, existenţa călugărului nu poate fi decît o continuă „fugă din lume", spaţiul său de predilecţie fiind „pustia". Al patrulea canon al Concliului ecumenic de la Calcedon interzice monahului orice amestec în viaţa publică, obligîndu-l să se dedice exclusiv contemplaţiei solitare, adică „liniştirii" şi rugăciunii intense. Astăzi încă, ritul tunderii în monahism prescrie postulantului să-şi manifeste intenţia clară de a duce „viaţă pustnicească". Idealul cuprins în *Vita Antonii*, refugiul în singurătatea şi ariditatea sensibilă a deşertului, rămîne în principiu neschimbat, întreaga evoluţie a spiritualităţii bizantine fiind dominată de ideea datoriei istorice a călugărilor de a actualiza în permanenţă acest ideal.

În fapt, „fuga" este departe de a fi fost unica reacţie socială legitimă a monahismului, în epoca bizantină ajungînd uneori să fie chiar gestul cel mai puţin previzibil. Încă din Antichitatea tîrzie, Părinţii deşertului au fost împiedicaţi să ducă pînă la ultimele ei consecinţe chemarea lor anahoretică, fiind adesea solicitaţi să reînnoade legăturile cu lumea. În aceeaşi situaţie paradoxală s-au aflat şi eremiţii şi stiliţii secolelor al VI-lea şi al VII-lea, izolarea lor — definitivă în intenţii — devenind cîteodată de-a dreptul fictivă în practică. În toate cazurile cunoscute din textele ascetice, „fuga din lume" este, în cele din urmă, mai degrabă afectivă decît efectivă. Însăşi apariţia scrierilor *Ascetica — Patêrikon, Gerontikon, Historia lausiaca, Apophtegmata Patrum* etc. — este o dovadă că radicalitatea proiectului anahoretic n-a fost altceva decît o utopie. Acolo unde sînt prezenţi discipoli capabili să consemneze, în vederea difuzării, sentinţe şi pilde, nu mai poate fi vorba despre singurătate, oricît de relativ sau simbolic ar fi înţelesul pe care l-ar avea noţiunea. Literatura este o formă de publicitate la care eroii deşertului au consimţit: pentru

a deveni exemplară, „fuga din lume" are nevoie de martori. Istoria primei spiritualităţi monastice este, fundamental, o istorie literară. Cu acest titlu va modela religiozitatea bizantină şi va fi invocată ori de cîte ori se va pune problema — la începutul veacului al IX-lea de către Theodor Studitul, în cel de-al XIV-lea de către Grigorie Sinaitul, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea de către Paisie Veličikovskij — căutării temeiurilor pentru reînvierea unei spiritualităţi proprii Orientului creştin.

Cum se transformă singurătatea în spectacol, oricît de edificator, iar pustnicul în personaj literar, fie el şi paradigmatic? Şi mai ales, care este rostul acestui paradox?

„Fuga din lume" este o convertire, mobilul anahorezei este *metanoia*, o schimbare totală a modului de viaţă potrivit unui ideal pe care Antichitatea tîrzie şi Evul Mediu l-au socotit evanghelic: căutarea Împărăţiei lui Dumnezeu prin renunţarea la lume. Despărţirea de lume a fost considerată drept forma veritabilă a pocăinţei depline. În sens strict, convertirea este un eveniment ce nu poate avea loc decît în ordinea istoriei personale, un act de conştiinţă ce ţine de singularitatea şi irepetabilitatea fiecărui destin în parte. Or, pe firul secolelor al IV-lea şi al V-lea, simultan cu instalarea anahoreţilor în deşert, Biserica — triumfătoare în încleştarea cu Statul roman — îşi pierde pas cu pas obiceiul de a se adresa nemijlocit conştiinţei individuale. De acum înainte, misionarismul creştin va opera în special cu grupuri etnice şi comunităţi locale largi. Acestea nu au însă darul de a se converti, de a se constitui în subiect colectiv al pocăinţei. Popoarele pot adopta instituţiile şi discursul creştin, învaţă să accepte — sau să suporte — creştinismul ca religie dominantă. Desfăşurîndu-se la nivelul istoriei globale, un astfel de proces prezintă cîteva riscuri inevitabile: tendinţa de a-l imita pe principe în loc de a-L urma pe Christos, de a preschimba conformitatea cu un ideal de viaţă în conformism social şi de a substitui credinţei un ansamblu de practici religioase cu denumire creştină, dar cu o stăruitoare funcţie magică.

Părinţii deşertului au fost, de fapt, nişte marginali fără

raporturi regulate cu Biserica şi cu viaţa sacramentală a acesteia. Singura autoritate recunoscută de anahoreţi este Duhul Sfînt, unica instanţă la care recurg este divinitatea. Pustnicii, în pofida complezenţei lor literare, nu au nevoie de medierea unei Biserici pe care o părăsesc o dată cu lumea. Întemeindu-se tocmai pe tradiţia monahismului primitiv, Theodor Studitul va afirma mai tîrziu caracterul harismatic al călugărului şi, pe cale de consecinţă, superioritatea acestuia faţă de ierarhia ecleziastică, atît în probleme de credinţă, cît şi de disciplină[3]. În veacul al XI-lea, Simeon Noul Teolog şi Paul Everghetinos vor confirma, la rîndul lor, bizuindu-se pe aceeaşi tradiţie literară, faptul că monahii sînt oameni conduşi de Duhul Sfînt, care nu au personal nevoie de nici un fel de îndrumare umană (mai precis extramonastică), fiind, dimpotrivă, capabili să-i guverneze spiritual pe ceilalţi[4]. Numai că anahoretismul înfloreşte într-o epocă în care Biserica îşi defineşte sistemul doctrinar împotriva ereticilor, îşi consolidează structurile instituţionale (începînd cu monarhia episcopală) pe seama pluralismului harismelor ce pare să fi caracterizat perioada apostolică şi, în sfîrşit, încheie compromisul istoric cu Statul (cu Imperiul, dar şi cu regalităţile barbare).

Doar într-un asemenea context ecleziologic se poate explica fenomenul de recuperare de către Biserică a marginalităţii anahoretice, propusă dintr-o dată ca centru în jurul căruia spiritualitatea orientală va trebui să se organizeze, ca normă a oricărui demers spiritual. Mai întîi, episcopatul îşi asumă — prin Sfîntul Vasile cel Mare, de pildă — sarcina disciplinării, structurării şi integrării monahismului în noile cadre bisericeşti prin intermediul modelului vieţii comune. Apoi, prin procedeul sacralizării, pustnicilor le este atribuită, cu preţul agregării lor în comunităţi monastice, o centralitate şi o vizibilitate la care nu rîvniseră niciodată. Aceşti marginali, recenzaţi şi concentraţi în obşti, sînt adoptaţi nu numai de Biserică, dar şi de către Statul legislator. În anul 539, Novela 133 a împăratului Iustinian declară: „Viaţa monahală (i.e.

solitară, *monêrês bios*), ca şi contemplaţia (*theôria*) practicată în cadrul ei este un lucru sacru (*pragma ieron*); ea înalţă spontan sufletele către Dumnezeu şi este utilă nu numai celor care o practică, ci îi ajută în mod egal pe toţi ceilalţi, prin puritatea ei şi prin rugăciunile pe care le înalţă către Dumnezeu."

Este un loc comun în scrierile ascetice şi în literatura spirituală modernă cel potrivit căruia monahismul îndeplineşte o funcţie profetică în sînul comunităţii creştine: călugării sînt oameni care duc o viaţă angelică pentru a se mîntui ei înşişi, dar şi pentru a vesti în chip concret majorităţii că Împărăţia lui Dumnezeu s-a apropiat, că este posibilă, prin credinţă, încă din această lume, o aproximare a stării spirituale paradisiace. Pe scurt, monahii ar fi îngeri în trup, cetăţeni ai Cerului în exil pe pămînt. Textul Novelei imperiale — dînd formă juridică mentalităţii vremii în care a fost redactat — mai indică însă cel puţin alte două funcţii ale monahismului, de o însemnătate socială cu mult mai mare decît cea profetică.

În primul rînd, călugărul are funcţia socială de a reaminti creştinătăţii că *metanoia*, convertirea rămîne o alegere individuală, numai cu această condiţie fiind autentică şi pură. De aceea, în teorie, monahismul oriental nu şi-a abandonat nici o clipă vocaţia sa solitară, exprimată chiar în *coenobium* de radicalitatea unei opţiuni iniţiale pe care nu o poate face nimeni în locul tău. Tradiţia prevede ca fiecare carieră monastică să fie inaugurată de o întrebare fundamentală: „Cum să mă mîntuiesc?" Această interogaţie nu se adresează niciodată episcopului sau parohului — reprezentanţilor Bisericii instituţionale, cu alte cuvinte —, ci unui *abbas*, unui „bătrîn" (*geron, starets*), adică cuiva care — nefiind adesea nici măcar preot — a ştiut să dovedească prin traiul său „pustnicesc" că s-a convertit cu adevărat (şi pe cont propriu), transformînd Evanghelia din obiect de cult în principiu de viaţă.

În acest punct se află rădăcina istorică a unui fenomen religios specific creştinismului răsăritean: preluarea de către mănăstiri, în dauna parohiilor, a funcţiei penitenţiale

a Bisericii. „De patru sute de ani, credincioşii au preţuit şi au slăvit în asemenea măsură cinul monahal, încît mărturisirea păcatelor, ispăşirile şi dezlegarea au fost transferate călugărilor", observa încă în secolul al XII-lea Ioan din Antiochia[5]. Creştinul oriental dornic să-şi adîncească viaţa spirituală, să trăiască experienţa convertirii şi a pocăinţei trebuie să pornească în căutarea unui îndrumător duhovnicesc ales din rîndul monahilor, singurii martori nemincinoşi ai unei asemenea experienţe. Este aici o descalificare *de facto* a clerului secular — însărcinat de canoane să administreze taina reconcilierii —, o recunoaştere explicită a insuficienţei spirituale a condiţiei sacerdotale: „preotul de mir să se poarte cu sfinţenie şi să se străduiască să trăiască în felul călugărilor, ba chiar să încerce, la vreme potrivită, să se facă călugăr", recomandă Simeon al Thessalonicului[6], un arhiepiscop care nu-şi stima preoţii peste măsură.

Deşi, la nivelul discursului teologic, între călugări şi laici domneşte o egalitate ontologică perfectă, *episês panta*, după formula lui Theodor Studitul[7], singura deosebire dintre cele două stări creştine fiind dată de căsătorie[8], în realitate, un restaurator rus din secolul al XV-lea al tradiţiei studite nu face decît să exprime o veche şi trainică concepţie orientală — cu origini coborînd pînă la Sfîntul Ioan Cassian[9] — atunci cînd declară că „pînă şi pruncii ştiu că nu poţi să respecţi poruncile lui Dumnezeu fără să renunţi la lume şi să te faci călugăr"[10].

Unui laic, şi încă înalt funcţionar public, interesat să ştie care sînt mijloacele cele mai directe şi mai simple de a trăi nu în sfinţenie, ci pur şi simplu creştineşte, Theodor Studitul îi trimite acest inventar: „sărăcie spirituală, frîngerea inimii, lacrimi, blîndeţe şi alinare, pace, milostivire, ochii sufletului înălţaţi spre Dumnezeu, lepădare de bani, silă faţă de lume, cumpătare, înfrînare (sexuală)."[11] Altfel spus, însuşi programul vieţii monastice. Spătarul Marianos ar fi trebuit, pentru a urma sfatul corespondentului său spiritual, să-şi părăsească pe loc căminul, biroul şi avutul pentru a se alătura comunităţii studite.

Pare deci că, în practică şi în ciuda condescendenţei

teologice faţă de laici, *extra coenobio nulla salus*, în afară de mănăstire nu există mîntuire. Aşezămîntul monastic devine, în Răsăritul creştin, un fel de Biserică a iniţiaţilor în interiorul Bisericii, singura care are un acces privilegiat la Duhul Sfînt şi care e capabilă să asigure sacramentele spirituale indispensabile mîntuirii. Această „biserică interioară" îşi afirmă supremaţia la începutul secolului al IX-lea împotriva Bisericii bizantine, dominată de împăraţii, episcopii şi universitarii iconoclaşti care, în veacul precedent, se străduiseră sistematic să distrugă monahismul, văzînd în el o formă de libertate incompatibilă cu intelectualismul doctrinei oficiale.

Odată ce a adoptat acest aspect ecleziologic, monahismul trebuia să se doteze şi cu un sistem sacramental coerent şi articulat celui al Bisericii. Astfel, intrarea în monahism nu va fi, ca în Occident, o promisiune personală, un angajament faţă de propria conştiinţă promovat înaintea comunităţii, ci rezultatul unei intervenţii sacerdotale, o consacrare liturgică, o taină catalogată imediat după hirotonii: *mustêrion monachikês teleiôseôs* stă scris în capitolul al şaselea al *Ierarhiei Ecleziastice* a „dumnezeiescului Dionisie", care nu uită să adauge că starea monastică este cea mai înaltă dintre toate (*upsêlotera taxis*), depăşind în demnitate atît ierarhia ordonată, cît şi, firesc, condiţia laică[12]. În acelaşi limbaj pseudo-dionisian va vorbi apoi Ioan din Antiochia despre „divina falangă monastică" ce deţine „harul desăvîrşirii" prin „iniţierea rituală" în „taina consacrării monahale"[13].

Constituită sacramental ca *taxis*, ca *ordo monasticus* deplin realizat şi autosuficient, „tagma călugărească" (*monachikon tagma*) nu putea evita responsabilităţile apostolice, la care este chemată de îndată ce marginalitatea anahoretică ocupă, prin răsturnarea vocaţiei sale, centrul spiritualităţii orientale. Un ucenic al Sfîntului Antonie cel Mare, Ammonius, îi îndeamnă pe pustnici, după ce au atins desăvîrşirea în singurătate, să se consacre alungării demonilor şi facerii de 'minuni' în favoarea celor mulţi[14]. Pentru monahismul reformat al

secolelor IX-XI, *vita apostolica* nu mai înseamnă însă activitate misionară după exemplul apostolilor şi nici măcar întoarcere cu faţa spre lume pentru a împărţi cu ceilalţi — prin exorcisme şi miracole — darurile Duhului Sfînt primite în deşert, ci, pur şi simplu, ridicarea la un grad de sfinţenie egal cu cel al apostolilor: Simeon Noul Teolog, consemnează discipolul său Nichita, era „posedat de Dumnezeu" şi „copleşit de haruri precum cîndva apostolii"[15]. În ambianţă studită, chiar şi spiritul apostolic se transformă într-o facultate interioară a sufletului.

Dacă prima funcţie majoră a monahismului a fost aceea de a aduce mereu aminte creştinătăţii răsăritene că *metanoia* este un act personal, cea de-a doua priveşte „utilitatea" socială a vieţii călugăreşti: potrivit Novelei 133, aceasta ar fi aducătoare de foloase chiar şi celor care nu o practică.

Pe ce cale? Spiritul penitenţial al monahismului reformat postulează — prin vocea lui Simeon Noul Teolog, de pildă[16] — existenţa unui „adevărat botez al Duhului" ce este dat nu de apa baptismală, ci de lacrimile pocăinţei, adoptate de tradiţia studită ca semn distinctiv al călugărului. Or, conform capitolului 29 al *Constituţiilor* monastice atribuite Sfîntului Vasile cel Mare[17], monahul trebuie să înlocuiască *philia*, adică prietenia, afecţiunea arătată unui număr limitat de persoane, prin *agapê*, iubire universală în care-i cuprinde pe toţi semenii. *Caritas* este una din trăsăturile de bază ale portretului ideal al călugărului, instrumentul acesteia, indicat de textul Novelei şi de toate scrierile ascetice, fiind rugăciunea. Aceasta poate fi considerată drept forma clasică de apostolat a monahului oriental, în sensul că este modalitatea prin care meritele şi darurile dobîndite de el se răsfring, în ultimă instanţă, asupra tuturor credincioşilor. Numai o asemenea fermă convingere i-a putut determina pe suveranii şi potentaţii Răsăritului creştin să copleşească cu danii şi privilegii aşezămintele monastice. Neîndoielnic, avem de-a face aici, ca şi în Occidentul medieval, cu schema funcţională tripartită, în care misiunea celor care se roagă este să o facă în numele întregii societăţi.

O precizare totuşi. Izolarea funcţiei religoase în cadrul schemei tripartite a fost mai pronunţată şi mai durabilă decît în Apus, ducînd la un fel de monopol al spiritualităţii, deţinut exclusiv de „falanga monastică" şi de la care sînt excluşi explicit nu numai *bellatores* şi *laboratores*, dar chiar şi membrii ordinului clericilor seculari.

Într-adevăr, spiritualitatea majorităţii credincioşilor nu numai că nu a fost lăsată să se manifeste, dar nu a fost nici măcar considerată drept legitimă, ba chiar ipoteza existenţei unei astfel de spiritualităţi a fost situată în afara domeniului probabilităţii. Singura spiritualitate posibilă era cea conţinută în idealul deşertului. Ceea ce nu înseamnă că atitudinea spirituală a laicilor s-a redus întotdeauna la o privire resemnată în direcţia vieţii călugăreşti. După atîtea veacuri de creştinism, nu se poate să nu fi încolţit, cel puţin în conştiinţa unei părţi a oamenilor obişnuiţi, a celor care nu se bucurau decît de avantajele primului botez, dorinţa de a trăi cît mai aproape de duhul Evangheliei şi, mai ales, de a trăi astfel *în lume*.

Reforma monastică de la începutul secolului al IX-lea absoarbe în chip evident cîteva elemente exterioare tradiţiei anahoretice, a căror sursă trebuie căutată, inevitabil, în frămîntările şi exigenţele spirituale ale mediilor laice, dacă nu chiar populare.

Alimentată de gîndirea grecească, mistica cea mai „cultă" a Orientului creştin îşi fixase drept scop al vieţii spirituale *theôria*. Credinţa, faptele, devoţiunile nu erau decît simple pregătiri ale contemplaţiei, o introducere la starea de unire cu divinitatea. Ca atare, orice locuţiune sensibilă şi orice fel de imagine se cereau înlăturate, căci închiderea „ochilor trupeşti" (adică abolirea oricăror concepte sau reprezentări intermediare) era o condiţie necesară şi obligatorie pentru deschiderea celor spirituali. De aceea, numai asceţii de origine umilă, partizani ai „sfintei ignoranţe", erau adepţii unei contemplaţii sprijinite, în fazele iniţiale, pe recursul la unele medieri sensibile (*theôria physikê*[18]). Reforma studită preferă noezei de tradiţie filosofică această din urmă cale, mai accesibilă şi

mai concretă, în care *inima* este identificată drept loc al întîlnirii cu divinitatea: „După cum femeia însărcinată simte mişcările pruncului în pîntecele ei, tot aşa şi noi, prin bucuria, voioşia şi vioiciunea deslușite în interiorul inimii, știm că Duhul lui Dumnezeu locuieşte în noi"[19].

În Vechiul Testament şi în mistica clasică, *inima* este locuinţa patimilor, o componentă feminină a sufletului (*anima*), labilă, senzuală, legată de inconştient şi supusă mereu seducţiei, în vreme ce *mintea* ar controla latura virilă şi conştientă a sufletului (*animus*). Dintr-o asemenea perspectivă, destituirea minţii (*nous*) şi alegerea inimii ca organ al vieţii spirituale reprezintă, desigur, o valorizare fără precedent a sensibilităţii, dacă nu chiar o recunoaştere tacită a virtuţilor religioase ale sentimentalismului.

Vizibilul imediat şi gesticulaţia demonstrativă invadează, în secolul al VIII-lea, spiritualitatea monastică. Mijloacele penitenţiale puse la contribuţie sînt ieşite din comun, lipsite de discreţie, uneori de-a dreptul extravagante. Sfîntul Platon, unchiul şi maestrul lui Theodor Studitul umblă ferecat în lanţuri[20], iar Ştefan cel Nou, un înverşunat apărător al icoanelor, trăieşte într-o chilie fără acoperiş, împlătoşat într-un corset cruciform[21]. În veacul al XII-lea, în ambianţă studită, este compus şi ilustrat în ciclu iconografic un *Canon de pocăinţă* în care ostentaţia gestului şi atitudinii penitenţiale nu mai cunoaşte stavilă (lacrimi, suspine, oftaturi prelungi, frîngerea mîinilor, călcarea în picioare a hranei, smulsul părului şi al bărbii, trîntitul la pămînt, sfîşierea veşmintelor şi a trupului etc.)[22]. În sfîrşit, la capătul secolului al XII-lea, Eusthatie al Thessalonicului întocmeşte o listă retrospectivă a categoriilor de călugări care practică mortificările: monahii despuiaţi, despletiţi, desculţi, acoperiţi de glod, care dorm pe pămîntul gol, care nu se spală niciodată, care hălăduiesc în peşteri, care poartă lanţuri, care se adăpostesc sub copaci, care vieţuiesc pe coloane, care se îngroapă de vii, care trăiesc ferecaţi[23]. Călugărul îşi pune în scenă propria exterioritate, începe să ia în stăpînire domeniul vizualităţii, încurajează expansiunea şi ierarhizarea

acestuia după criterii spirituale, se foloseşte de imagini pentru a-şi populariza modul de viaţă, se ridică în apărarea icoanelor pentru a-şi afirma libertatea în confruntarea cu Biserica oficială.

Monahismul renaşte, în ultima parte a secolului al VIII-lea, în momentul în care preia conducerea rezistenţei organizate contra iconoclasmului. Mişcare de rezistenţă ce-şi recruta membrii în mediile populare şi, mai ales, din rîndul femeilor. Ele s-au răzvrătit, primele, împotriva iniţiativelor iconoclaste ale lui Leon al III-lea şi tot ele au perpetuat în clandestinitate, în pofida percheziţiilor şi persecuţiilor, cultul icoanelor. Restauraţia imaginilor sfinte, atît cea de la Niceea din 787, cît şi Triumful Ortodoxiei din 843, a fost regizată, pe plan politic, de două femei: împărătesele Irina şi Theodora.

Cultul icoanelor este, prin urmare, nu numai o victorie a spiritualităţii populare, dar şi o cale de promovare spirituală a femeii. Părinţii primelor şapte veacuri creştine nu au luat în calcul reprezentările religioase atunci cînd au definit şi explicat, în scrieri şi sinoade, doctrina Bisericii, socotindu-le, în cel mai bun caz, manifestări ale unei pietăţi inferioare, utilă în special analfabeţilor şi femeilor. De altfel, teologii greco-orientali nu erau îndeobşte convinşi că femeile sînt, prin natură, capabile să participe la viaţa spirituală: cei de formaţie antiochiană, de exemplu, credeau că numai bărbatul este făcut după chipul lui Dumnezeu[24]; deşi alexandrinii, mai îngăduitori, erau, în general, de părere că sufletul nu are sex, pentru Origen „femeia devine bărbat" atunci cînd ajunge la starea de sfinţenie[25]. „Maternitatea spirituală" exercitată, în deşert şi mai tîrziu, de numeroase *ammas* este întotdeauna privită, în literatura ascetică, ca un exemplu de „virilitate" sufletească. Sub raportul disciplinei, practicilor penitenţiale şi lecturilor obligatorii, nimic nu deosebea traiul „surorilor" de cel al monahilor. Chiar şi împărăteasa Irina, în rugăciunea care prefaţează aşezămîntul mănăstirii de călugăriţe ctitorită de ea în Constantinopol, îi cere Maicii Domnului „să masculinizeze în privinţa virtuţii tot ceea ce este

feminin"[26]. Oricum, în veacurile IX–XII, monahismul feminin – modelat întocmai după cel masculin şi hrănit de aceeaşi tradiţie, aspră şi virilă, a deşertului – rămîne o întreprindere a elitelor: prin *numerus clausus* (doar în mod excepţional comunităţile pot avea pînă la patruzeci de surori) şi prin marcă socială (călugăriţele aparţin, de regulă, aristocraţiei celei mai înalte).

Restul femeilor şi laicii în general descoperă însă în cultul icoanelor posibilitatea de a fi acceptaţi de Biserică cu un demers personal, cu o atitudine spirituală proprie ce nu depinde de medierea clerului şi a călugărilor. Iconografia reprezintă mai mult decît o „Scriptură a celor simpli", cum scrisese cîndva Sfîntul Grigorie cel Mare. Ea se transformă, în epoca macedoneană, într-un soi de pateric popular, de repertoriu vizual de sentinţe, pilde şi gesturi ce îngăduie majorităţii credincioşilor să practice o anume *theôria*. Mai mult decît suport al contemplaţiei (ca în scrierile Sfîntului Ioan Damaschin), icoana devine – alături de *nous* şi de *inimă* – un loc al întîlnirii cu divinitatea, universal accesibil, o *locuinţă* a harului (după Theodor Studitul) deschisă oricînd şi oricui.

Un lucru este limpede: atunci cînd a preluat direcţia teologică a taberei iconofile, Sfîntul Theodor nu a acţionat în interesul spiritual al monahismului; nici regula de la Stoudion şi nici ampla sa corespondenţă purtată în calitate de îndrumător duhovnicesc nu invocă cu insistenţă icoanele şi nu le atribuie vreun rost deosebit. Nu este însă mai puţin adevărat că reflecţia Studitului asupra caracterului concret, material chiar, al locurilor în care harul consimte a-şi face simţită prezenţa a influenţat noua spiritualitate monastică în sensul moderării intelectualismului şi sporirii încrederii în eficienţa expresiei sensibile a penitenţei.

Justificarea teologică şi promovarea liturgică a icoanelor se înscriu deci într-un proces istoric inseparabil de activitatea de renovare a monahismului întreprinsă de Theodor Studitul, care a înţeles că o religie fără imagini, o credinţă ce nu se întrupează într-un univers simbolic în care

imaginarul colectiv să se poată recunoaşte este pîndită de pericolul de a se transforma fie într-o gnoză rezervată elitelor, fie într-un cod de etică populară. Pe termen lung, nu a putut fi evitat însă un alt risc: pentru marele număr, religia ajunge să se identifice cu propriile ei reprezentări sensibile, se dizolvă în imagini, obiecte şi devoţiuni, iar divinitatea pare să locuiască oriunde (în lumea creată, în icoane, relicve, biserici), cu excepţia conştiinţei individuale.

Pe seama aceloraşi contacte cu spiritualitatea laicilor se cuvine pusă relativa lipsă de precauţie a monahismului reformat în selectarea textelor sale fundamentale, extrase, pe alocuri, din autori eretici sub raport doctrinar, dar fermecători ca expresie literară şi convingători în ţinuta lor spirituală. Simeon Noul Teolog foloseşte din abundenţă (fără însă a-l cita vreodată, semn că ştia cu cine are de-a face) scrierile ascetice ale lui *Isaac Sirul*, pe care Paul Everghetinos îl va include, cu acest nume, în a sa *Synagogê* „a cuvintelor şi învăţăturilor inspirate ale sfinţilor părinţi purtători de Dumnezeu" unde apare, la loc de cinste, şi un *Avva Isaia*. Este vorba, de fapt, despre Mar Isaac, episcop nestorian de Ninive din secolul al VII-lea[27] şi despre un mistic monofizit din veacul al V-lea[28]. Cariera literară a celor doi nu se sfîrşeşte însă aici: Grigorie Sinaitul îl citează pe „Isaac Sirul" imediat după Ioan Scărarul în catalogul lecturilor esenţiale ale isihaştilor[29], acesta trecînd apoi, împreună cu „Avva Isaia", în *Filocalie*. Această abilitate de a culege de oriunde (şi fără grija de a consulta un specialist în teologie dogmatică) fragmente „folositoare de suflet" poartă, negreşit, pecetea spiritului popular.

În fond, Theodor Studitul supune reformei (*katosthôsis*)[30] un monahism foarte puţin „cult" ca mod de organizare. Călugării bizantini îşi duseseră pînă atunci viaţa orientîndu-se în funcţie de un ansamblu de tradiţii nescrise, transmise pe cale orală, de la maestru la discipol şi, doar pentru unele detalii, în conformitate cu un aşezămînt, un *typikon* variabil de la o mănăstire la alta. Nu există, ca în Occident, o *regula*, ci o oarecare autoritate, mai degrabă cu-

putere de sugestie literară, a scrierilor ascetice — semnate de Pahomie, Vasile cel Mare, Ioan Cassian ori Dorothei din Gaza — în care bîntuie mereu nostalgia anahoretismului şi a deşertului.

Reforma porneşte din Olimpul Bithiniei unde, în secolul al VIII-lea, idealul de viaţă este cel al „liniştirii" penitenţiale în solitudine (*êsuchia*), împinsă uneori, ca în cazul lui Ştefan cel Nou, pînă la completa claustrare şi însoţită întotdeauna de munca manuală. Cenobitismul, traiul în comun (*koinon bios*) este privit aici ca o formă de monahism destul de mediocră. Dar tocmai ea a fost adoptată de Theodor Studitul atunci cînd, în anul 799, s-a transferat, împreună cu cîţiva discipoli, la mănăstirea constantinopolitană a Sfîntului Ioan din Stoudion.

În acţiunea sa, Sfîntul Theodor se inspiră mai ales din acele scrieri ale lui Dorothei din Gaza şi Vasile cel Mare în care se întrevede elogiul cenobitismului. Cuvintele sale de ordine sînt: înapoi la Părinţi, la sărăcie şi la viaţa de obşte, după exemplul primei Comunităţi creştine din Ierusalim. Corpul disciplinar de practici, extrem de clar formulate, impuse studiţilor este cuprins în *Hupotuposis*[31], un *kanôn* întru totul echivalent, ca redactare şi scop, cu o *regula* apuseană, dacă nu chiar mai sever şi mai amănunţit. Nimic nu este lăsat la voia întîmplării, totul este prevăzut, preconizat, evaluat, precizat, controlat, interzis, preîntîmpinat şi pedepsit pînă în cele mai mărunte detalii. Dormitorul este comun; orice obiect de îmbrăcăminte ce nu se află „la purtător" este confiscat de egumen care face, la răstimpuri neanunţate (şi de obicei neaşteptate), un control riguros al fiecărui pat. Veşmintele se redistribuie săptămînal, ca „schimburi", indiferent de măsură sau stare de curăţenie. Este interzisă posesia oricărui lucru inutil: bricege, bibelouri, bani, amintiri personale, amulete, ace de cusut etc. Munca manuală este generală şi obligatorie şi nu are rolul, tradiţional, de a contribui la detaşarea interioară şi de a înţeţi pocăinţa; ea trebuie să fie productivă şi eficientă pentru că, principial, e depusă în folosul săracilor. Munca este „liturghia călugărului", criteriul

fundamental după care se măsoară zelul său religios şi stadiul său de convertire. În sfîrşit, proba cea mai dură, *exagoreusis*: „fratele" trebuie să dea zilnic socoteală „părintelui spiritual" despre toate gîndurile sale, fie ele şi neînsemnate; nu este vorba despre mărturisirea sacramentală a păcatelor, ci despre etalarea cotidiană în faţa superiorului ierarhic a absolut tot ce-i trece călugărului prin minte (în mănăstirile feminine aflate sub îndrumarea lui Theodor Studitul, „maica spirituală" se întreţine cu preotul duhovnic după fiecare spovadă a unei „surori" pentru a verifica permanent cît de sinceră este aceasta din urmă în *exagoreusis*[32]). Pentru încălcarea regulii, pedepsele merg gradat de la metanii pînă la carceră şi punere în lanţuri. Se pedepsesc: munca prost făcută, discuţiile fără rost, vorbele spuse pe furiş, aflatul într-un anume loc fără nici o treabă, murmurul, schimbul sau posesia de obiecte, furtul, nesupunerea.

Pare că ne aflăm în faţa descrierii unui regim penitenciar cu neputinţă de imaginat înainte de era totalitarismului. Şi totuşi, succesul regulii lui Theodor Studitul a fost fulgerător şi de durată în lumea spiritualităţii bizantino-slave a secolelor al X-lea şi al XI-lea.

Sfîntul Athanasie s-a condus după *Hupotuposis* atunci cînd, după 958, a organizat viaţa anahoreţilor de la Athos care, încă din veacul precedent trăiau grupaţi într-o colonie în jurul unei biserici, adică într-o „lavră" (*laura, vicus*). Toate aşezămintele monastice (*typika*) redactate în secolul al XI-lea de către Paul Everghetinos, Pakourianos, Alexios Studitul, Mihail Attaliates sau Simeon Noul Teolog şi-au luat ca model exemplar opera Sfîntului Theodor de la Stoudion.

Începuturile monahismului rus repetă, într-o singură generaţie, întreaga istorie monastică anterioară. Sfîntul Antonie (mort în 1073) este un anahoret a cărui vocaţie este ireductibilă, un nostalgic al idealului deşertului: fondează comunitatea de la Pečersk fără nici un fel de sprijin secular şi numai pentru a se refugia imediat în singurătatea unei peşteri. Discipolul şi succesorul său,

Sfîntul Theodosie (mort în 1074) se arată, în schimb, un admirator al tradiţiei studite. Ocrotit şi încurajat de marii cneji ai Kievului, propovăduitor al muncii istovitoare, el a aplicat în litera ei regula Sfîntului Theodor, punînd de la sine toată rîvna neofitului (se spune că umbla noaptea pe coridoarele Lavrei, cu bastonul în mînă, pentru a surprinde şi pedepsi orice act de indisciplină)[33].

Ultimele ecouri ale cenobitismului de tip studit se sting în Bizanţ spre sfîrşitul secolului al XIII-lea cînd, o dată cu monahul Nichifor — primul teoretician cunoscut al metodei psihosomatice de rugăciune neîntreruptă —, încep să fie puse bazele renaşterii athonite din veacul al XIV-lea, care va modifica substanţial accentele spiritualităţii orientale. Isihasmul, al cărui prim plan este ilustrat de Grigorie Sinaitul şi Grigorie Palamas, îşi propune drept ţintă *îndumnezeirea omului*, coborînd spiritul penitenţial, dominant în secolele VIII-XII, pe treapta de condiţie necesară, dar, în acelaşi timp, preliminară a propriului demers spiritual.

Cum se explică în ultimă instanţă forţa de atracţie pe care a deţinut-o, pînă atunci, regula studită — cu o aparenţă atît de excesivă şi constrîngătoare pentru conştiinţa modernă, deprinsă să gîndească spiritualitatea numai în termenii celei mai depline libertăţi[34]? Din ce motive atîtea generaţii de monahi, bărbaţi şi femei, aristocraţi şi oameni din popor, cărturari şi neinstruiţi, au acceptat, şi încă cu entuziasm, să se supună de bunăvoie unui regim de viaţă la care societăţile noastre n-ar îndrăzni să-i reducă nici pe cei mai înverşunaţi răufăcători? Şi culmea, cu ce argumente şi-a convins Theodor urmaşii că un asemenea trai este „întocmai cu al îngerilor" (*isanghelikos*)?

Întreprinderea monastică studită este o societate bizantină întoarsă pe dos, adică trecută printr-un proces de convertire de o simetrie absolută. Tot ceea ce are curs în viaţa publică a Imperiului este răsturnat şi transformat, pe cale penitenţială, în opusul său. Arta labirintică a conversaţiei, atît de preţuită de greci, devine schimb de

cuvinte cu funcţie strict utilitară. Frivolităţii şi rafinamentului modei li se opune murdăria şi neglijenţa portului. Trîndăvia aristocratică este confruntată cu truda mîinilor. În faţa luxului şi ostentaţiei, este propusă sărăcia desăvîrşită. Orgoliul eruditiei este preschimbat în ignoranţă afişată. Partizanatul, oportunismul, faţionismul şi intriga sînt înlocuite de obedienţa fără limite faţă de superior. Calculul, nesinceritatea, perfidia şi ambiţia ridicate la statutul de virtuţi politice (*li plus traiteurs sont en Gresce*, spune un proverb francez din secolul al XIII-lea) sînt substituite de *exagoreusis*, grija de a nu lăsa nerostit nici un gînd. Valorile sociale ca atare sînt invitate la *metanoia*, mănăstirea studită fiind locul unei spiritualităţi socializate, un eşantion convertit al societăţii bizantine. La Stoudion locuieşte un Bizanţ pocăit.

În acest sens, reforma Sfîntului Theodor apare învestită cu o misiune apostolică. Dar şi cu certă vocaţie utopică. Numai că spiritualitatea nu are, probabil, o dimensiune socială. Ca şi convertirea, rămîne o problemă a conştiinţei individuale. Destinul spiritual al persoanei nu poate fi socotit drept o simplă componentă, alături de altele asemenea ei, a unei spiritualităţi colective, solidare, globale. Isihaştii au înţeles, fără îndoială, caracterul utopic al programului studit şi au luat notă de eşecul acestuia pe termen lung, reaşezînd spiritualitatea în intimitatea persoanei: comunitatea nu este mai mult decît calea pe care călugărul o alege pentru a ajunge la îndumnezeire. O societate, fie şi de monahi, nu poate fi deificată decît prin dizolvarea utopiei într-o ideologie dominantă.

În plus, proiectul, oarecum compensator, de edificare a unei *spiritualităţi sociale* poartă amprenta mediului în care a fost conceput: elita urbană. În marea majoritate a cazurilor, mănăstirile care îşi însuşesc regula studită (sau care sînt întemeiate în spiritul ei) se află în oraşe ori într-o comodă vecinătate cu acestea. Celula socială regenerată spiritual prin *metanoia* trebuie să fie vizibilă şi să funcţioneze ca un exemplu. O excepţie notabilă totuşi: muntele Athos, unde idealul deşertului nu s-a stins niciodată cu

adevărat, tocmai prin reactualizarea lui devenind posibilă, în veacul al XIV-lea, reforma isihastă.

Această patologie a contradicției între înțelegerea *afectivă* și practicarea *efectivă* a „vieții pustnicești" va căpăta în Rusia o dramatică evidență. În cei o sută cincizeci de ani consecutivi morții Sfîntului Sergiu din Radonež (1391), sînt întemeiate 180 de mănăstiri dependente de obștea de la Zagorsk: jumătate din ele în pădurile virgine din Nord, iar cealaltă jumătate în Moscova și în jurul ei[35]. Paradoxul indicat de o astfel de geografie spirituală își are originea chiar în viața sfîntului fondator, tensionată între o chemare personală anahoretică și misiunea publică de îndrumător duhovnicesc al statului moscovit care l-a constrîns să adopte pentru comunitățile sale regula studită. În ceea ce-l privește pe Iosif din Volokolamsk — restaurator al tradiției studite împotriva isihastului Nil Sorski și „sfînt personal" al lui Ivan al III-lea —, el concepe Rusia ca pe o mare mănăstire în care țarul exercită toate atribuțiile încredințate egumenului în *Hupotuposis*, controlînd deopotrivă trupurile și gîndurile supușilor săi, a căror unică datorie e să muncească din greu și să asculte de superiorii ierarhici, în primul rînd de „părintele" suprem din fruntea statului[36]. Iosif duce regula studită pînă la ultimele ei consecințe, eliberîndu-l pe călugăr nu numai de responsabilitățile pentru destinul său personal, dar și de orice fel de identitate spirituală proprie, comunitatea fiind singurul subiect legitim al vieții duhovnicești: „Tot răul din lume vine din faptul că nu sînt respectate îndeajuns legile. Acolo unde monahii respectă regula, domnesc ordinea, unitatea, unanimitatea și frumusețea, iar frații trăiesc ca și cum n-ar avea decît un singur suflet în mai multe trupuri. Fie binecuvîntată regula monastică! Cel care o urmează trăiește ca în Rai, ca și cum ar fi ajuns în cer; moartea nu-l mai înspăimîntă; căci în clipa aceea nu el, ci superiorul său va da socoteală pentru tot[37]".

Nu toți creștinii orientali aflați din secolul al VIII-lea pînă în cel de-al XII-lea, în căutarea unei spiritualități au crezut cu aceeași intensitate că Paradisul înseamnă lipsa

responsabilității. Deși neliniștea cu care fiecare își trăiește soarta este inseparabilă de nevoia de spiritualitate.

Între prezent și Paradis este situată însă cea mai tulburătoare regiune a destinului: viitorul. A-l cunoaște dinainte a fost o constantă preocupare a bizantinilor, indiferent de gradul lor de cultură și de religiozitate. Ca și în Antichitate, viitorul era citit în stele: manuscrisele astrologice copiate de-a lungul Evului Mediu grecesc aproape le egalează ca număr pe cele cu conținut teologic[38]. Sau era desluşit pe chipurile din icoane: împărăteasa Zoe era fericita posesoare a unei imagini a lui Christos Antiphonêtês care — povestește Mihail Psellos[39] — avea darul clarviziunii, prevestind viitorul la cerere prin schimbarea culorilor feței. Oamenii simpli nu erau mai puțin interesați să afle ce le rezervă destinul. În secolele al VIII-lea și al IX-lea, de o bază populară extrem de largă se bucura un curent eretic descins, probabil, din montanism: potrivit formulei de abjurare[40], acești *athinganoi* se bizuiau pe concursul demonilor, practicau magia și cercetau aștrii pentru a prevesti viitorul. Astfel de forme, marginale, de ezoterism popular nu reușeau însă să potolească setea de spiritualitate a celor mulți.

Cum să-ți orientezi existența după Evanghelie păstrîndu-ți, în același timp, condiția laică? La această întrebare, Biserica oficială nu avea răspuns. Singura ei soluție era „sacramentul" monahismului și, deci, „fuga din lume". Sinaxarele epocii bizantine, ca și cele rusești, nu înregistrează nici măcar un singur sfînt laic.

Un caz aparte îl formează, firește, sfinții cneji și sfintele împărătese. Dar chiar și viața acestora, așa cum e descrisă în literatura hagiografică, este monahală și organizată în jurul temei pocăinței. Augustele persoane veghează toată noaptea, își plîng neîncetat păcatele, se roagă fără întrerupere, postesc, poartă instrumente de mortificare sub veșmintele aulice și, de cele mai multe ori, îmbracă schima monahală la bătrînețe sau măcar pe patul morții. De fapt, orice încercare literară de a schița un ideal spiritual al principelui creștin (protector al săracilor, luptător împotriva necredincioșilor, administrator al dreptății, apărător

al văduvei şi orfanului) este imediat absorbită de modelul monastic.

De altfel, Biserica bizantină nu prea pare să fi întreprins vreodată eforturi cu adevărat sistematice de încadrare spirituală, în teritoriu, a masei de credincioşi. Preoţii de mir din zonele rurale erau ei înşişi lipsiţi de orice fel de pregătire religioasă şi constituiau un fel de „proletariat" aflat într-o permanentă migraţie spre marile oraşe, unde practicau comerţul de colportaj, magia sau, pur şi simplu, căutau de lucru ca zilieri[41]. Nici chiar clerul secular din capitală nu era mult mai spiritualizat: Psellos îşi descrie parohul în culori rabelaisiene, ca pe un mare jucător care frecventa asiduu cîrciumile, profitînd cu voie bună de toate facilităţile oferite de acestea[42]. În veacul al XI-lea, în condiţiile în care autoritatea imperială începe să trateze cu seriozitate problema formaţiei sacerdotale, educaţia clerului inferior consta din cîteva cunoştinţe schematice de Scriptură şi de doctrină, din memorizarea — mai mult sau mai puţin exactă — a slujbelor şi din numeroase lecturi „folositoare de suflet", cu un conţinut în special escatologic[43].

La cei mai mulţi credincioşi laici, spiritualitatea era, prin urmare, aproape constrînsă să adopte haina ereziei. Mişcările eretice din Antichitatea tîrzie avuseseră, mai degrabă, un caracter elitist şi teologic, cu excepţia arianismului care, îmbrăţişat şi impus de principi, tînsese să devină în unele părţi religie de stat dominantă. Ereziile post-iconoclaste sînt însă de factură populară, încercînd să ofere soluţia spirituală refuzată sau ignorată de Biserica oficială: convertirea fără schimbarea stării de viaţă.

Drama Bisericii sfîşiate de criza imaginilor, transformarea creştinătăţii răsăritene într-o cetate asediată de Islam, proasta ocupare a teritoriului de către instituţiile ecleziastice sînt factori ce se difuzează în mediile populare sub forma curentelor milenariste. Populaţia Capadociei trece printr-o *metanoia* colectivă atunci cînd un oarecare Petru se proclamă Christos venit a doua oară şi, pînă a fi lapidat, anunţă iminenţa Judecăţii[44]. În 911, Gherontie din

Lampe le destăinuie cretanilor, proaspăt eliberaţi de sub ocupaţia musulmană, că el este Messia, stîrnind valuri de convertiri[45]. Veacul al VIII-lea este martorul triumfului pavlichianismului printre creştinii din Asia Mică; în ciuda măsurilor luate ulterior de autorităţile imperiale (execuţii în masă la începutul secolului al IX-lea[46], deportări menite să realizeze o „purificare religioasă" a Anatoliei), cavalerii Cruciadei a patra întîlnesc încă grupuri întregi de sate eretice. Mai insesizabil şi mai trainic a fost dualismul de tip bogomil, răspîndit în secolul al X-lea în toată Thracia şi chiar la Constantinopol, adepţii săi fiind mai ales ţăranii şi preoţii de rînd; spre deosebire de pavlichieni, care rupseseră legăturile cu instituţiile ecleziastice, bogomilii afişau, iniţial, o desăvîrşită ortodoxie, participînd la liturghii şi predicînd sătenilor la adăpostul rasei monahale, veşmînt prin definiţie spiritual[47]. În prima sa fază, mişcarea nu a urmărit, probabil, decît o „trezire" la valorile Evangheliei a credincioşilor simpli, o promovare a acestora la o spiritualitate pe care Biserica oficială o rezerva cu gelozie numai călugărilor.

Deşi este încă departe de a-şi fi consumat, între secolele al VIII-lea şi al XII-lea, vocaţia creatoare şi capacitatea de invenţie, spiritualitatea răsăriteană toarnă acum în bronz cîteva caracteristici ce nu vor mai suferi modificări substanţiale: viaţa duhovnicească nu poate fi experimentată, în stare pură, decît în cadrul monahismului, condiţia laică fiind, în practică, incompatibilă cu o spiritualitate autentică; ţesutul parohial al Bisericii nu are decît o funcţie spirituală *obiectivă*, aceea de a administra sacramentele, o atitudine spirituală *subiectivă* nefiind cu putinţă de realizat decît cu ajutorul unei reguli monastice; Evanghelia şi evenimentul euharistic nu sînt, în fapt, suficiente pentru a genera o spiritualitate creştină general accesibilă, desăvîrşirea spirituală cerînd o „iniţiere", o consacrare specială, echivalentă cu un botez suplimentar; spiritualitatea nu se poate actualiza decît în contemplaţie, „fuga din lume" conjugîndu-se după modelul lui „a fi" şi „a cunoaşte", niciodată după al lui „a face"; printr-un fel de delegaţie tacită de funcţii, întreaga comunitate participă, într-o

oarecare măsură, la roadele împlinirii spirituale a călugărilor; cu acest titlu, starea monastică este socotită „sacră", avînd dreptul să se bucure de veneraţia credincioşilor laici.

Consecinţele practice ale unei astfel de viziuni asupra conţinutului, rosturilor şi limitelor spiritualităţii nu au întîrziat să apară în societăţile creştine ale Europei răsăritene şi de sud-est. Confiscată de mănăstiri, spiritualitatea a fost înlocuită în viaţa cotidiană a majorităţii de un imaginar religios în care supravieţuiau credinţele păgîne şi se manifestau din plin cele mai diverse superstiţii. O asemenea mentalitate nu era străină nici măcar capetelor încoronate: execuţia Sfîntului Ştefan cel Nou, martir sub iconoclasm şi precursor al lui Theodor Studitul, a fost amînată, în ultimul moment, pentru a nu se suprapune cu ziua numelui împărătesei din perioada Brumaliei, ceea ce ar fi fost privit ca un semn rău[48].

Pe termen lung şi din astfel de elemente disparate s-a format însă un soi de spiritualitate populară care nu mai este, dacă-i sînt înlăturate simbolurile, neapărat creştină. „Religiunea, aşa cum s-a realizat în mase, e o creaţie a imaginaţiei populare", remarca Nichifor Crainic[49]. Acest imaginar colectiv al majorităţii laicilor nu reţine din credinţa Evangheliei decît un ansamblu de semne, reprezentări şi practici exterioare, insuficiente pentru a fi utilizate ca materiale de construcţie a unei veritabile spiritualităţi creştine, dar îndestulătoare pentru a consolida o identitate culturală capabilă să se exprime, în chip ireversibil, numai în limbajul creştinismului oriental. Oamenii din popor, scrie Vladimir Soloviov[50], „întrebaţi asupra religiei lor, vă vor răspunde că a fi ortodox înseamnă a fi botezat creştin, a purta pe piept o cruce sau o altă imagine sfîntă, a te închina lui Christos, a chema numele Sfintei Fecioare şi al tuturor sfinţilor înfăţişaţi în icoane sau ale căror moaşte s-au păstrat, a respecta sărbătorile şi a posti după obiceiurile vechi, a cinsti lucrarea sfîntă a episcopilor şi preoţilor cînd slujesc în biserică...".

DANIEL BARBU

NOTE

1. Irénée HAUSHERR S. J., *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma, 1955, p. 294.
2. *P.L.* 215, 458.
3. *P.G.* 99, 924 sq.
4. Thomas ŠPIDLÍK S.J., *La spiritualité de L'Orient chrétien. Manuel systématique*, Roma, 1978, pp. 271–272.
5. *P.G.* 132, 428.
6. *P.G.* 155, 881.
7. *P.G.* 99, 372.
8. Cf. IOAN CHRISOSTOM: *P.G.* 47, 372.
9. Cf. *P.L.* 49, 158–159.
10. Th. ŠPIDLÍK, *Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe*, Roma, 1956, p. 89.
11. *P.G.* 99, 1388–1389.
12. *P.G.* 3, 533.
13. I. HAUSHERR, *Doutes au sujet du „Divin Denys"*, „Orientalia Christiana Periodica", II, 1936, p. 488.
14. *P.O.* X, 604.
15. I. HAUSHERR, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949–1022) par Nicétas Stéthatos*, „Orientalia Christiana" XII, 1928, p. 96.
16. *Chapitres pratiques et théologiques*, Paris, 1957, p. 59 sq.
17. *P.G.* 31, 1417–1420.
18. Th. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, p. 25.
19. I. HAUSHERR, *op. cit.*, p. LXXIV.
20. *PG.* 99, 836–837.
21. *P.G.* 100, 1104.
22. Daniel BARBU, *Manuscrise bizantine în colecţii din România*, Bucureşti, 1984, pp. 24–30.
23. *P.G.* 136, 241.
24. Th. ŠPIDLÍK, *op. cit.*, p. 117.
25. *Commentaire sur S. Jean*, Paris, 1970, p. 27.
26. I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, p. 274.
27. *Idem, Dogme et spiritualité orientale*, „Revue d'Ascétique et de Mystique", XXIII, 1947, p. 15.
28. Syméon VAILHÉ, *Un mystique monophisite*, „Echos d'Orient" IX, 1906, pp.81–91.
29. *P.G.* 150, 1324.
30. *P.G.* 99, 825: din modestie, Theodor atribuie paternitatea reformei unchiului său Platon.
31. *P.G.* 99, 1704–1720.
32. *P.G.* 99, 1392; cf. VASILE CEL MARE: *P.G.* 31, 1157.
33. Th. ŠPIDLÍK, *Les grands mystiques russes*, Paris, 1979, pp. 31–36.
34. Foarte răspîndit este astăzi mitul „libertăţii" ce ar caracteriza monahismul oriental, în opoziţie cu „teroarea regulii" care domneşte asupra celui occidental. Susţinătorii acestui mit nu fac, de fapt,

decît să dea o dimensiune istorică — probabil cu rost de justificare — relaxării complete a vieţii religioase răsăritene în epoca contemporană. Chiar şi în afara tradiţiei studite, aşezămintele monastice bizantine (*typina*) sînt întotdeauna extrem de constrîngătoare şi precise, ocupîndu-se adesea de detalii care n-au trezit niciodată interesul legislatorilor apuseni: cum trebuie să stea călugării la masă, la ce meniu au dreptul în fiecare perioadă a ciclului liturgic etc...

35. Th. ŠPIDLÍK, *Les grands mystiques russes*, p. 100.
36. *Idem*, *Joseph de Volokolamsk*, pp. 139–144.
37. *Idem*, *Les grands mystiques russes*, pp. 116–117.
38. Cf. *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, Bruxelles, 1898–1936, 12 volume.
39. *Chronographie*, I, Paris, 1926, p. 149.
40. *P.G.* 106, 1033–1036.
41. Carolina CUPANE, *Una classe sociale dimenticato: il basso clero metropolitano*, în „Studien zum Patriarchats register von Konstantinopel", I, Wien, 1981, pp. 67–74: datele aparţin secolului al XIV-lea.
42. *Oratoria minora*, Leipzig, 1985, pp. 59–62.
43. Paul GAUTIER, *L'édit d'Alexis Ier Commène sur la réforme du clergé*, „Revue des Etudes Byzantines", 31, 1973, pp. 165–201.
44. Jean GOUILLARD, *Le Synodikon de l'Orthodoxie*, „Travaux et Mémoires" 2, 1967, pp. 303–308.
45. *Ibidem*, pp. 180–187.
46. Un alt mit cu mare putere de circulaţie astăzi este cel al „toleranţei" creştinismului răsăritean, în opoziţie (iarăşi!) cu cel occidental, născocitor al Inchiziţiei. Înainte însă ca albigenzii să fi venit pe lume, împăraţii bizantini cîştigaseră o lungă experienţă în urmărirea şi pedepsirea (cu mijloace violente, nu prin mustrări duhovniceşti) ereticilor. Decapitările în masă (putea fi vorba de *cîteva mii* de eretici, ca în cazul pavlichienilor) şi purificarea religioasă prin dislocuiri de populaţie erau procedee obişnuite, deşi nu era dispreţuită nici arderea pe rug, folosită şi în Moldova, dar mai ales în Rusia pînă în secolul al XVIII-lea.
47. J. GOUILLARD, *op. cit.*, pp. 63–69, 364–372.
48. *P.G.* 100, 1172. Cele douăzeci şi patru de zile ale Brumalei (24 noiembrie — 17 decembrie) erau marcate cu literele alfabetului, fiecare sărbătorindu-şi ziua în funcţie de iniţiala numelui său. În secolul al XI-lea, Christofor din Mytilene mulţumeşte unui prieten pentru dulciurile trimise cu ocazia zilei sale din Brumalia, *Die Gedichte*, Leipzig, 1903, p. 81.
49. *Icoanele vremii*, Bucureşti, 1919, p. 186.
50. *La Russia e la Chiesa universale*, Milano, 1947, p. 60.

„DR. ASACHI"
IAŞI

CUPRINS

Introducere 5

I. Geneza spiritualităţii medievale (secolul al VIII-lea — începutul secolului al X-lea) 8
1. Întoarcerea la Vechiul Testament 9
2. O civilizaţie a liturghiei 13
3. Moralismul carolingian 16
4. Religiozitate populară şi spiritualitate creştină 21

II. Epoca monastică şi feudală (sfîrşitul secolului al X-lea — secolul al XI-lea) 30
1. Spiritualitatea monastică 35
   A) Rugăciune şi liturghie: exemplul dat de Cluny 35
   B) Viaţa îngerească şi dispreţul faţă de lume 39
2. Influenţa spiritualităţii monastice 47
   A) Viaţa profană şi viaţa religioasă 47
   B) Lupta spirituală 53
   C) Dumnezeu prezent în istorie 58
3. De la Reformă la cruciadă: către o spiritualitate a faptei 60

III. Religia vremurilor noi (sfîrşitul secolului al XI-lea — începutul secolului al XIII-lea) 69
1. Noile condiţii ale vieţii spirituale 69
2. Întoarcerea la surse: viaţa apostolică şi viaţa evanghelică 75
3. Prefacerile din viaţa religioasă 81
   A) Eremitismul 83
   B) Viaţa canonică 88
   C) Noul monahism 93
4. Laicii în căutarea unei spiritualităţi 97
   A) Apariţia poporului creştin: cruciade, mişcări evanghelice, cruzii 98
   B) Laicii în viaţa religioasă 127

IV. Omul medieval în căutarea lui Dumnezeu. Formele şi conţinutul experienţei religioase 135
1. Pelerinaje, miracole şi cultul relicvelor 135
2. Artă şi spiritualitate 140
3. O cucerire: viaţa interioară 143
4. La originile misticii occidentale 147

CONCLUZII 153
NOTE 159
BIBLIOGRAFIE 164
POSTFAŢĂ 167
NOTE 189

Redactor: RĂZVAN JUNESCU
Tehnoredactor: KLARA GALIUC

Bun de tipar: octombrie 1994
Coli de tipar: 12
Apărut: 1994
Procesare text: CHRISTIANA Impex S.R.L.

Tiparul executat sub comanda 40 628
Regia Autonomă a Imprimeriilor
Imprimeria CORESI
Piața Presei Libere, 1, București
ROMÂNIA

COLECŢIA ARTĂ ŞI RELIGIE

3

Au apărut:

PAUL EVDOCHIMOV,
Arta icoanei
ALAIN ERLANDE-BRANDENBURG,
Catedrala

În pregătire:

JACQUES LE GOFF,
Naşterea Purgatoriului
JEAN-PIERRE VERNANT,
Mit şi gîndire la greci
Mit şi religie în Grecia antică
PHILIPPE ARIÈS,
Omul în faţa morţii
JACQUES PAUL, Biserică şi cultură în Occident (secolele VIII-XII)
HENRI IRÉNÉE MARROU,
Patristică şi umanism

EDITURA MERIDIANE

Lei 1000
ISBN 973-33-0270-8